



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْأَصْفَلُ لِفَضْلِ الْمَامِيَّةِ

تألِيف  
الْعَلَّامَةِ الدَّكْنُورِ

(شِيخُ عَبْدِ اللَّهِ الْجَضِيلِ)

تَجْزِيَةُ الْأَوْلَانِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





جُنُونُ حُسْنِي فِي  
أَصْحَافِ قُرْبَةِ الْأَمَامِيَّةِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

---

٣٠

---

## مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

---

دروس في أصول فقه الإمامية

الجزء الأول

تأليف: الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي

الطبعة الأولى - ٣٠ / جمادى الأولى ١٤٢٠ هـ

---

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة

كِتَابُ الْمَسْكِنِ  
أَصْحَابُ الْقِرْبَةِ الْأَمَامِيَّةِ  
٧٥٥

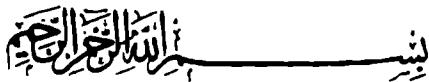
تألِيفُ  
الْعَالَمَةِ الدَّكْنُورِ

الشَّيخِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْفَاضِلِ

الْجَمِيعُ الْأَوَّلُونَ

مُؤْسَسَةُ الْقِرْبَةِ الْأَمَامِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ  
مَا أَعْلَمُ



الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَ السَّلَامُ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصْطَفَنِي

## ■ مواد البحث الأصولي :

البحث في أصول الفقه - شأنه شأن سائر العلوم المماثلة له - يتناول المواد التالية :

### ١- مادة العلم :

وتتألف من مجموعة التعريفات والمصطلحات والقواعد والفوائد والأفكار والآراء ، وما إلى ذلك.

### ٢- منهج البحث :

ويتضمن أصول البحث التي ترسم للباحث طريقة معالجة مسائله ودراسة قضياته.

### ٣- تاريخ العلم :

ويتناول بالعرض نشأة علم أصول الفقه ومراحله التطورية ببيان الطابع العلمي لكل مرحلة والجو الثقافي العام المهيمن عليها ، والترجمة لأبرز أعمالها

والتعريف بأهم ما كتبوه في هذا العلم وشأنه من كتب ورسائل ومقالات وبحوث.

#### **٤- التطور الفكري للعلم :**

وهو دراسة تطورات الفكر لهذا العلم طلوعاً وهبوطاً من خلال ما حصل فيه من تغيرات تمثل في الانطلاق والجمود والتوصي والتضيق وما جدّ فيه من نظريات وما إندرس وانتهى .. الخ.

ويشمل هذا دراسة تطور المنهج والمصطلح والمادة والأسلوب والتوبيب.

#### **٥- مصطلحات العلم :**

وتتمثل هذه المادة في تأليف معجم يضم مصطلحات العلم وضبطها من حيث النطق بالتشكيل أو التبيين ، وتعريفها العلمي.

#### **٦- أعلام العلم :**

يترجم في هذه المادة لعلماء العلم : سيرة العالم وشخصيته العلمية ، وإسهاماته في العلم من التدريس والتأليف والإضافات العلمية كالنظريات والأراء .. الخ.

#### **٧- الدراسات المقارنة :**

بين العلم والعلوم والمماثلة ، أو المذهب العلمي والمذاهب الأخرى ببيان نقاط الالقاء ونقاط الإنفراق والموازنة بينها في هدي المعايير العلمية العامة.

#### **٨- المدارس العلمية :**

ويراد بها المذاهب العلمية ، وتكون من المنهج الخاص بها والعلماء والباحثين الذين ينتهجونه في التعامل مع قضايا ومسائل العلم.

#### **٩- فهرست النتاج العلمي :**

بأعداد قوائم بما كتب فيه من كتب ورسائل مستقلة ، أو بحوث نشرت في

الدوريات أكاديمية وغيرها.

## ▣ التأليف الأصولي :

كتب في علم أصول الفقه الإمامي الشيء الوفير الذي أعطى لعلماء وأساتذة الأصول الإماميين قصب السبق في هذا المضمار ، وكشف عن عمق أصيل في الفكر الأصولي عندهم ، وعن أصالة عمق في حرية الرأي واستقلالية الإستدلال . ويرجع هذا إلى قوة وسعة تعاملهم مع الفكر الكلامي ومعطيات علم الكلام العقلية وأثاره العلمية .

فـ « الشيعة - كما يبدو من الأرقام التاريخية - قد سبقو الفرق الإسلامية الأخرى في هذا المضمار (علم الكلام) ، وأعطوه الجهد الكبير من تفكيرهم ، ودفعوه إلى الأمام في أشواط بعيدة ، وألبوه حلقة فلسفية بارزة تمتاز بقوة منطقها ، وبعد غايتها ، ما دفع بعض الباحثين ، ومنهم البارون كرادفو ، إلى القول بأنّ الشيعة هم أصحاب الفكر الحرّ » (١) .

« وكما سبق الشيعة إلى دراسة المواضيع الكلامية وعكفوا على شرحها وتفسيرها، متكثرين في ذلك على نصوص القرآن وتدبره وعلى تأمل آياته وإستخراج مكنوناته.

ومن هنا نجد متكلمي الشيعة وخصوصاً من وجد منهم في أواخر القرن الثاني عشر الهجري قد تفاعلوا بالمدّ الفكري اليوناني وسواء من التيارات الغربية عن العرب ، واعتمدوا على روافد كثيرة من فلسفات الأمم التي احتضنها الإسلام والتي إلتقت جميعها في المجتمع الإسلامي تفاعل بإطراد.

وكان يمدهم إلى ذلك تعلّيمات أهل البيت عليهم السلام المعيشية بالحياة والفكر والتي تناولت الجوانب الكثيرة من مشاكل طبيعية ومشاكل ما وراء الطبيعة.

ومن ثمْ كانت الشخصية الفلسفية هي البارزة على مفكري الشيعة ومتكلميهم <sup>(١)</sup>.

ما جعل أن يعكس مدى هذا أو ثراه - بوضوح - على دراساتهم الأصولية. ونظرة واحدة تلقي على محتوى (كفاية الأصول) للأخوند الخراساني ، وشرحه الموسوم (نهاية الدراية) لتلميذه الفيلسوف الاصفهاني تكفي للإيمان بذلك. يمكننا أن نصنف المؤلفات الأصولية عند الإمامية إلى التالي :

١- المقررات الدراسية.

٢- شروح المقررات الدراسية.

٣- تقاريرات الأساتذة.

٤- مؤلفات مستقلة.

٥- الأرجيز والمنظومات.

٦- الخلاصات والمختصرات.

٧- المحاكمات.

٨- المقارنات.

٩- البحوث الدورية.

## ▣ المقررات الدراسية :

إن أقدم مؤلف أصولي إمامي وصل إلينا هو :

١- أصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي

المعروف بابن المعلم والملقب بالمفید المتوفی سنة ٤١٣هـ.

تلقیناه عن طریق تلمیذه أبي الفتح محمد بن علی بن عثمان الکراجکی (ت ٤٣٩هـ)، نقله فی کتابه (کنز الفوائد) معنوناً إیاہ بـ (مختصر التذكرة بأصول الفقه)، وقال بعد ذکره للعنوان المذکور مباشرةً : « استخرجته لبعض الأخوان من كتاب شیخنا المفید أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان رض ».

ويظهر من عبارته هذه أن الشیخ المفید أله کتاباً فی أصول الفقه بعنوان (التذكرة فی أصول الفقه)، وهذا الموجود فی کنز الکراجکی خلاصته واختصاره. وقد طبع کتاب (کنز الفوائد) على الحجر بایران سنة ١٣٢٢هـ وعلى الحروف بلبنان، وضممه مختصر المفید.

وطبع مختصر المفید مستقلاً عنه بعنوان (أصول الفقه) فی لبنان سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م من قبل مركز الدراسات والبحوث العلمية العالمية ، ثم بعنوان (التذكرة بأصول الفقه) بتحقيق الشیخ مهدی نجف ، ضمن (سلسلة مؤلفات الشیخ المفید) التي أصدرت بمناسبة المؤتمر العالمي لألفیة الشیخ المفید المنعقد في طهران سنة ١٤١٣هـ ، نشرته دار المفید سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣.

٢ - الذریعة إلى أصول الشريعة ، لعلم الهدی أبي القاسم علی بن الحسین الموسوی المعروف بالشیرف المرتضی والسيد المرتضی المتوفی سنة ٤٣٦هـ . نشرته جامعه طهران بمجلدین ، بتقدیم رئیس الجامعه الأستاذ الدكتور أبي القاسم کرجی.

٣ - عدة الأصول ، لشیخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفی سنة ٤٦٠هـ المعروف بالشیرف.

طبع في بمعی - الهند سنة ١٣١٢هـ، وفي إیران مع الحواشی الخلیلیة عليه سنة

١٣١٤هـ، وأعيد طبع الجزء الأول منه مع الحواشی المذکورة في إیران سنة ١٤٠٣هـ بتحقيق الشیخ محمد مهدی نجف.

وترجمه إلى الفارسیة الدكتور أبو القاسم کرجی.

٤- معارج الأصول، نجم الدين جعفر بن الحسين الهاذلي الحلّي الملقب بالمحقّق المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

٥- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، أبو محمد الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي الملقب بالعلامة المتوفى سنة ٧٢٦هـ.

٦- تهذیب الوصول إلى علم الأصول، له أيضاً.

٧- نهاية الوصول إلى علم الأصول، له أيضاً.

٨- معالم الدين = معالم الأصول، الشیخ حسن بن زین الدین العاملي المتوفی سنة ١٠١١هـ.

٩- زبدة الأصول، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي الشهير بالبهائی المتوفی سنة ١٠٣١هـ.

١٠- القوانین المحکمة = قوانین الأصول، المیرزا أبو القاسم الجیلانی القمی المتوفی سنة ١٢٣١هـ.

١١- الفصول الغروریة في الأصول الفقیہ = الفصول، الشیخ محمد حسین بن عبد الرحیم (محمد رحیم) الاصفهانی المتوفی سنة ١٢٥٠هـ.

١٢- فرائد الأصول = الرسائل، الشیخ مرتضی الانصاری المتوفی سنة ١٢٨١هـ. سمي بالرسائل لاشتماله على خمس رسائل في (القطع) و (الظن) و (البراءة) و (الاستصحاب) و (التعادل والترجیح).

« وقد طبع في حیاة المؤلف ، وكان التدریس والبحث والنظر فيه من عصر

المؤلف «(١)».

١٣ - كفاية الأصول، الملا الأخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني المتوفى سنة ١٤٢٩هـ.

١٤ - أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر المتوفى سنة ١٣٨٣هـ.

١٥ - دروس في علم الأصول، ويعرف بالحلقات، لأنّه ثلاث حلقات، كلّ حلقة لمرحلة من مراحل الدراسة : الأولية فال المتوسطة ثمّ العالية ، للشهيد السيد محمد باقر الصدر المتوفى سنة ١٤٠٠هـ.

١٦ - الأصول العامة للفقه المقارن ، وهو من المقررات الدراسية على طلبة الشرف بكلية الفقه في النجف الأشرف وطلبة قسم الدراسات الإسلامية العليا بجامعة بغداد.

والمتداول منها - الآن - في الحوزات العلمية الإمامية كمقررات دراسية الكتب التالية :

- في بعض الحوزات :

المعالم ، القوانين ، الكفاية ، الرسائل.

- وفي أخرى :

المعالم ، أصول المظفر ، الكفاية ، الرسائل.

- وفي ثالثة :

حلقات الصدر : الكفاية ، الرسائل.

(شرح المقررات الدراسية) :

ونظراً لما أشرت إليه من عمق الفكر الأصولي الإمامي بسبب تأثيره بعلم الكلام

والفلسفة الإلهية.

ولانغلاق العبارة في الكثير من المذكور في المقررات الدراسية.

ولاستعمال الأسلوب العلمي المحسن ، وبخاصة في القديم منها أمثال :  
المعالم والقوانين والفصول والرسائل والكافية .

إلى هذه ونظائرها افتقر إلى وضع الشروح التي تساعد الأستاذ وكذلك الطالب  
على فهم محتويات هذه الكتب .

وقد كثرت هذه الشروح كثرة وافرة جداً ، بلغت في بعضها العشرات ، وفي  
بعضها المئات .

وعنونت بـ (الشرح) و (التعليق) و (الحاشية) ، واختلفت من حيث الإطناب  
والإيجاز واليين بين .

وسأذكر - هنا - شيئاً من شروح المقررات الحالية ، مقتضاً على ذكر اسم  
المؤلف .

#### شروح المعالم :

- ١- الشيخ محمد علي بن محمد البلاغي النجفي (ت ١٠٠٠هـ).
- ٢- السيد ماجد بن هاشم البحرياني (ت ١٠٢٨هـ).
- ٣- ابن المؤلف الشيخ محمد بن حسن العاملي (ت ١٠٣٠هـ).
- ٤- الشيخ عبد اللطيف بن علي آل أبي جامع الحارثي العاملي (ت ١٠٥٠هـ).
- ٥- السيد خليفة سلطان المرعشبي (ت ١٠٦٤هـ).
- ٦- السيد نور الدين علي الموسوي العاملي (ت ١٠٦٨هـ).
- ٧- الشيخ عبدالله بن محمد الفاضل التونسي صاحب الواقفية (ت ١٠٧١هـ).
- ٨- المولى محمد صالح المازندراني (ت حدود ١٠٨١هـ) ، طبع بإيران مع شرح

خلفية سلطان سنة ١٢٧٤هـ.

- ٩- العيزرا محمد بن الحسن الشيروانى (ت ١٠٩٨هـ) له حاشياتان إحداهما بالعربية والأخرى بالفارسية.
- ١٠- السيد الأمير محمد حسين بن الأمير محمد صالح الخاتون آبادى (ت ١١٥١هـ).
- ١١- الآقا محمد باقر الوحيد البهبهانى (ت ١٢٠٦هـ).
- ١٢- السيد الأمير علي الطباطبائى الحائزى صاحب الرياض (ت ١٢٣١هـ).
- ١٣- الآقا عبدالحسين بن الوحيد البهبهانى (ت ١٢٢٢هـ).
- ١٤- السيد محمد المجاحد بن السيد علي الطباطبائى صاحب الرياض (ت ١٢٤٢هـ).
- ١٥- الشيخ محمد علي بن محمد باقر الهزار جريبي (ت ١٢٤٥هـ).
- ١٦- الشيخ شمس الدين بن جمال الدين البهبهانى (ت ١٢٤٧هـ).
- ١٧- الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الطهرانى الاصفهانى (ت ١٢٤٨هـ) سماه (هداية المسترشدين في شرح معالم الدين)، وهو أشهر وأوسع شروح المعالم.
- ١٨- السيد محمد بن معصرم الخراسانى المعروف بالسيد القصیر (ت ١٢٥٥هـ).
- ١٩- السيد محمد إبراهيم بن الحسين الحسيني (ت ١٢٥٥هـ).
- ٢٠- المولى محمد تقى بن محمد البرغانى القرزويني الشهيد الثالث (ت ١٢٦٤هـ).
- ٢١- السيد محمد بن أبي القاسم الحسيني الزنجانى (ت ١٢٦٩هـ).
- ٢٢- الشيخ علي العاصى العاملى (ت حدود ١٢٩٧هـ).

- ٢٣- السيد معز الدين محمد مهدي القزويني الحلبي (ت ١٣٠٠هـ).
- ٢٤- السيد محمد بن أحمد بن حيدر الحسيني الكاظمي (ت ١٣١٨هـ).
- ٢٥- السيد محمد هاشم بن زين العابدين الخونساري (ت ١٣١٨هـ).
- ٢٦- الشيخ محمد طه نجف (ت ١٣٢٣هـ)، طبع في سنة ١٣١٥هـ مع حاشيته على الرسائل.
- ٢٧- الشيخ علي بن عبدالله العلياري (ت ١٣٢٧هـ).
- ٢٨- الشيخ محمد حسن كبة البغدادي (ت ١٣٣٦هـ).
- ٢٩- الشيخ أبو القاسم الدامغاني (ت ١٣٣٦هـ).
- ٣٠- الشيخ راضي بن محمد حسين الغالصي الكاظمي (ت ١٣٤٧هـ).
- ٣١- الشيخ موسى بن سالم الفرطوسي (ت ١٣٦٣هـ).
- ٣٢- الشيخ حسن بن علي الخاقاني (ت ١٣٨١هـ).
- ٣٣- الشيخ محمد كاظم بن محمد صادق الملکي (ت ١٣٩٠هـ)، أسماء (الأصول الحديثة).
- ٣٤- السيد عبد الرسول بن عبد الحسين علي خان (ت ١٤٠٤هـ).
- ٣٥- الشيخ محمد بن محمد طه الكرمي ، أسماء (أسنى المغافن في شرح المعالم).  
- وغير هؤلاء :

### شروح القوافين:

- ١- المؤلف نفسه ، قال شيخنا الطهراني في (الذريعة)<sup>(١)</sup> : « الحاشية عليه مؤلف أصلها المحقق الميرزا أبي القاسم القمي ، طبع كثير منها على هامش

(القوانين) رمزها (مته لـ)، ودونها مستقلة في مجلد الحاج المولى باقر بن غلام علي التستري المتوفى (١٣٢٧هـ) وفرغ من التدوين في (١٢٧٧هـ). رأيته بخطه العائد عند أحفاده».

- ٢- الميرزا محمد علي بن محمد الطباطبائي المدرسي اليزدي (ت ١٢٤٠هـ).
- ٣- الآقا محمد علي بن محمد باقر الهزار جريبي (ت ١٢٤٥هـ).
- ٤- الشيخ شمس الدين بن جمال الدين محمد البهبهاني (١٢٤٨هـ).
- ٥- السيد هاشم بن محمد حسين الحسيني الخاتون آبادي (ت ١٢٦٢هـ).
- ٦- السيد محمد تقى بن باقر القاضي التبريزى (ت ١٢٧٦هـ).
- ٧- الشيخ مرتضى الأنصارى صاحب الرسائل (ت ١٢٨١هـ)، قال شيخنا الطهرانى في (الذرية)<sup>(١)</sup>: «قال سيدنا الحسن صدر الدين في (التكلمة): رأيت خطه، وهي من أول حجية الخبر إلى مقام الأدلة العقلية، وكأن الرسائل منتزة منها».
- ٨- الشيخ نصر الله بن عبدالغفار المدرسي الخراساني الشيرازي (ت ١٢٩١هـ).
- ٩- الشيخ مهدي المازندرانى (ت ١٢٩٢هـ).
- ١٠- السيد محمد حسين بن علي أصغر القاضي التبريزى (ت ١٢٩٣هـ).
- ١١- السيد جعفر بن أبي الحسن الموسوي آل شرف الدين (ت ١٢٩٧هـ).
- ١٢- السيد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، طبع شرحه ستة ١٢٩٩هـ.
- ١٣- الشيخ عبدالرحيم بن ميرزا نجف المستوفي النهاوندي (ت ١٣٠٤هـ).

(١)-الذرية: ٦ / ١٧٩.

- ١٤- الميرزا موسى التبريزى (ت ١٣٠٥هـ).
- ١٥- الشیخ محمد حسین الكاظمی (ت ١٣٠٨هـ).
- ١٦- السید محمد بن علی أصغر الطباطبائی التبریزی (ت ١٣١٠هـ) أسماء حقائق القوانین.
- ١٧- الشیخ محمد علی بن احمد القراچه داغی التبریزی (ت ١٣١٠هـ) أسماء حدیقة البساتین فی شرح القوانین.
- ١٨- الشیخ احمد بن علی أكبر الفاضل المراغی (ت ١٣١٠هـ).
- ١٩- السید محمد باقر بن زین العابدین الخونساری (ت ١٣١٣هـ).
- ٢٠- الشیخ علی بن محمد علی حیدر (ت ١٣١٤هـ).
- ٢١- السید محمد هاشم بن زین العابدین الخونساری (ت ١٣١٨هـ).
- ٢٢- السید إسماعیل بن نجف الحسینی المرندی التبریزی (ت ١٣١٨هـ) أسماء الموازنین فی شرح القوانین.
- ٢٣- الشیخ جوادی بن محرم علی الطارمی الرنجانی (ت ١٣٢٥هـ)، طبع شرحه بایران سنة ١٣٠٦هـ.
- ٢٤- الشیخ علی بن عبدالله العلياري (ت ١٣٢٧هـ).
- ٢٥- الشیخ عبدالهادی بن جواد البغدادی المعروف بشلیلة (ت ١٣٣٣هـ).
- ٢٦- الشیخ باقر بن علی حیدر (ت ١٣٣٣هـ).
- ٢٧- السید محمود شمس الدین بن شرف الدین علی الحسینی المرعشی (ت ١٣٣٨هـ).
- ٢٨- السید عدنان الغریفی (ت ١٣٤٠هـ).

- ٢٩- الشیخ راضی الخالصی الکاظمی (ت ١٣٤٧ھ).
- ٣٠- الشیخ طاہر بن عبد علی بن طاہر الحجامی (ت ١٣٥٧ھ).
- ٣١- الشیخ محمد جواد بن موسی آل محفوظ الکاظمی (ت ١٣٥٧ھ).
- ٣٢- السید عقیل بن عبدالرزاق الخلخالی (ت ١٣٧٠ھ).
- ٣٣- الشیخ محمد مجتبی بن محمد حسین التوکانی (ت ١٣٧٦ھ).
- ٣٤- الشیخ أبو الحسن بن أسد الله راغب زاده الفالی الشیرازی (ت ١٣٨٤ھ).
- ٣٥- الشیخ محمد باقر بن أحمد الاشتیانی الطهرانی (ت ١٤٠٤ھ).  
- وغيرهم.

شروح الرسائل:

- ١- الشیخ محمد رضا بن محمد جواد الدزفولی التسترنی (ت ١٢٧٤ھ).
- ٢- الشیخ محمد جواد بن محمد الاصفهانی الزنجانی من تلامذة المؤلف،  
وعنوان شرحه: توضیح الفوائد.
- ٣- الشیخ نصر الله بن عبدالغفار المدرس الخراسانی الشیرازی (ت ١٢٩١ھ).
- ٤- الشیخ محمد أمین العاملی ، فرغ من تأليفه عام ١٢٩١ھ.
- ٥- الشیخ مهدی المازندرانی (ت ١٢٩٢ھ) ، وهي حاشية كبيرة ، طبعت بإیران.
- ٦- الشیخ عبدالحسین بن نعمة الطربیحی النجفی (ت ١٢٩٥ھ) من تلامذة  
المؤلف.
- ٧- السید محمد باقر بن مرتضی الطباطبائی التبریزی (ت ١٢٩٨ھ) واسم شرحه:  
وسیلة الوسائل في شرح الرسائل.
- ٨- الشیخ حسین بن علی العصامی النجفی (ت بعد ١٣٠٠ھ).

- ٩- السيد موسى بن فضل الله الحسيني الكلاتري الهمداني (ت ١٣٠٤هـ).
- ١٠- الميرزا موسى التبريزي (ت ١٣٠٥هـ)، واسمه (أوثق الوسائل في شرح الرسائل)، طبع بإيران ، وهو من الشروح المعروفة والتي يرجع إليها في الدراسات الحوزوية.
- ١١- الملا نظر علي الطالقاني (ت ١٣٠٦هـ).
- ١٢- المولى أحمد النجفي الكبير الشبستري (ت ١٣٠٦هـ).
- ١٣- الشيخ محمد بن محمد باقر الفاضل الايراني (ت ١٣٠٦هـ).
- ١٤- الشيخ عبدالظاهر بن محمد علي الأردبيلي (ت ١٣٠٦هـ).
- ١٥- الشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمي (ت ١٣٠٨هـ).
- ١٦- الشيخ محمد حسين الكاظمي (ت ١٣٠٨هـ).
- ١٧- الشيخ أحمد بن علي أكبر الفاضل المراغي (ت ١٣١٠هـ) من تلامذة المؤلف.
- ١٨- الشيخ جواد بن عبدالحسين مبارك النجفي (ت ١٣١١هـ).
- ١٩- السيد فتاح السرابي (ت ١٣١١هـ).
- ٢٠- السيد مهدي بن صالح الطباطبائي الحكيم (ت حدود ١٣١٢هـ).
- ٢١- الشيخ محمد حسين بن محمد مهدي السلطان آبادي (ت ١٣١٤هـ)، وعنوان كتابه : أشرف الوسائل إلى فهم الرسائل.
- ٢٢- الشيخ أحمد السلطان آبادي (ت ١٣١٥هـ)، واسمه : مرشد الدلائل في حاشية الرسائل.
- ٢٣- الشيخ علي بن عبدالله المظفر (ت ١٣١٦هـ).

- ٢٤- الشیخ أبو الفضل النوری الطهرانی (ت ١٣١٦ھ).
- ٢٥- المیرزا محمد حسن الاشتیانی (ت ١٣١٩ھ) من تلامیذ المؤلف ، و عنوان کتابه (بحر الفوائد فی شرح الفراند) ، طبع فی طهران علی الحجر سنة ١٣١٥ھ و هو أشهر الشرح وأکثرها تداولاً بین الأساتذة والطلبة الحوزويین.
- ٢٦- السید محمد بن محمد تقی الحسینی التنکابنی من تلامذة المیرزا الاشتیانی ، واسم شرحه (ایضاح الفراند) ، طبع بطهران سنة ١٣٥٨ھ.
- ٢٧- السید علی بن حسین الحسینی الجصانی ، فرغ من تأليف کتابه سنة ١٣٠٥ھ، وتوفی قبل سنة ١٣٢١ھ.
- ٢٨- الشیخ إبراهیم بن علی رضا الیزدی (ت ١٣٢١ھ).
- ٢٩- السید رضا بن محمد الموسوی اللنکرانی (ت ١٣٢٢ھ).
- ٣٠- السید محمد شریف بن محمد طاهر الحسینی التوبکاری (ت ١٣٢٢ھ).
- ٣١- السید علی بن السید صافی النجفی (ت ١٣٢٢ھ).
- ٣٢- الأقارضا الهمدانی صاحب مصباح الفقیہ (ت ١٣٢٢ھ). واسم کتابه (العواوند الرضویة علی الفراند المرتضویة) ، فرغ من تأليفه سنة ١٣٠٨ھ وطبع علی الحجر فی طهران سنة ١٣١٨ھ.
- ٣٣- الشیخ محمد الفاضل الشریانی (ت ١٣٢٢ھ).
- ٣٤- الشیخ محمد طه نجف (ت ١٣٢٣ھ) ، واسمه (الفوائد السننیة والدرر النجفیة) طبع مع حاشیته علی المعالم سنة ١٣١٥ھ.
- ٣٥- الشیخ محمد ذهب الظالمی النجفی (ت ١٣٢٤ھ).
- ٣٦- الشیخ إبراهیم بن الحسین الدنبیلی الخوئی (ت ١٣٢٥ھ).
- ٣٧- الشیخ جواد بن محمر علی الطارمی الزنجانی (ت ١٣٢٥ھ).

- ٣٨- السيد حسين بن محمد مهدي القزويني الحلبي (ت ١٣٢٥ھ).
- ٣٩- السيد أبو القاسم بن معصوم الحسيني الاشکوري (ت ١٣٢٥ھ).
- ٤٠- السيد أحمد بن محمد الخسروشاهي (ت حدود سنة ١٣٢٦ھ).
- ٤١- الشيخ محمد تقى بن حسن أسد الله الكاظمي (ت ١٣٢٧ھ).
- ٤٢- الشيخ فخر الدين قربان علي الزنجاني (ت ١٣٢٨ھ).
- ٤٣- العلّا الأخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب الكفاية (ت ١٣٢٩ھ)، وعنوانه: (درر الفوائد) طبع بطهران مراراً.
- ٤٤- الشيخ قاسم بن محمود القسام النجفي (ت ١٣٣١ھ).
- ٤٥- الشيخ غلام رضا بن رجب علي (ت ١٣٣٢ھ)، وطبع بطهران.
- ٤٦- السيد محمد علي بن محمد حسن الخونساري (ت ١٣٢٣ھ).
- ٤٧- السيد آغا بن مير رضا القزويني (ت ١٣٣٣ھ).
- ٤٨- الشيخ عبدالهادي شليلة (ت ١٣٣٣ھ).
- ٤٩- الشيخ حسن علي بن عبدالله البدر القطيفي (ت ١٣٣٤ھ).
- ٥٠- الشيخ محمد علي بن الميرزا محمد نصير الدين الجهاردهي (ت ١٣٣٤ھ).
- ٥١- الشيخ عبدالرحيم بن محمد رضا الكلباسي (ت ١٣٣٥ھ).
- ٥٢- الشيخ إبراهيم بن محمد بن علي المحلاتي (ت ١٣٣٦ھ).
- ٥٣- الشيخ محمد حسن كبه البغدادي (ت ١٣٣٦ھ).
- ٥٤- السيد مهدي آل السيد حيدر الكاظمي (ت ١٣٣٦ھ).
- ٥٥- السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي صاحب العروة الوثقى (ت ١٣٣٧ھ).
- ٥٦- الشيخ محمود بن عبدالحسين سماكة الحلبي (ت ١٣٣٧ھ).

- 
- ٥٧- الشیخ فتح علی الزنجانی (ت ١٣٣٨ھ) ، سماه (فتقیح المسائل فی التعلیق علی الرسائل) .
- ٥٨- الشیخ محمد باقر بن المقدّس الزنجانی (ت ١٣٤٢ھ) .
- ٥٩- السید عبدالحسین بن عبدالله الموسوی الاری (ت ١٣٤٢ھ) .
- ٦٠- الشیخ احمد آل کاشف الغطاء (ت ١٣٤٤ھ) .
- ٦١- الشیخ جعفر بن باقر السودانی (ت ١٣٤٥ھ) ، اسمه (الوجیزة) .
- ٦٢- الشیخ حسن الصغیر بن محمد حسن الجواہری (ت ١٣٤٥ھ) .
- ٦٣- الشیخ محمد حسن بن صفر علی البارفروشی (ت ١٣٤٥ھ) .
- ٦٤- السید أبو تراب الخونساري (ت ١٣٤٦ھ) .
- ٦٥- الشیخ راضی الحالصی الكاظمی (ت ١٣٤٧ھ) .
- ٦٦- السید حسین بن عباس الحسینی الروبدادی (ت ١٣٤٩ھ) .
- ٦٧- الشیخ محمد رضا بن محمد جواد الدزفولی (ت ١٣٥٢ھ) .
- ٦٨- السید حسین بن حسن العلوی العریضی (ت ١٣٥٢ھ) .
- ٦٩- الشیخ موسی بن عبدالله بو خمسین الأحسانی (ت ١٣٥٣ھ) .
- ٧٠- السید عبدالباقي بن محمد باقر الموسوی الشیرازی (ت ١٣٥٤ھ) .
- ٧١- السید حسن الصدر الكاظمی (ت ١٣٥٤) ، سماه : وسائل الرسائل .
- ٧٢- الشیخ أسد الله بن علی أكبر الزنجانی (ت ١٣٥٤ھ) .
- ٧٣- الشیخ احمد بن محمد طاهر سبط الشیخ الدزفولی (ت ١٣٥٥ھ) .
- ٧٤- السید محمد هاشم بن جلال الدين الخونساري (ت حدود ١٣٥٦ھ) .
- ٧٥- السید أبو الحسن بن محمد الحسینی التبریزی (ت ١٣٥٧ھ) .

- ٧٦- الشیخ عبدالمحمد بن حسن زایر دهام (ت ١٣٥٧ھ). «کتبها من تقریر بحث استاذہ الخراسانی صاحب الكفایة»<sup>(١)</sup>.
- ٧٧- السید محمد هاشم بن عبدالله الموسوی الطسوجی التبریزی (ت ١٣٥٨ھ).
- ٧٨- الشیخ هادی بن غدیر الظرفی (ت ١٣٥٨ھ).
- ٧٩- الشیخ محمد تقی بن یوسف الرشتی (ت ١٣٥٩ھ).
- ٨٠- السید محمد بن عبدالکریم الموسوی السرابی (ت ١٣٦٣ھ)، أسماء: مصباح الوسائل في شرح الرسائل.
- ٨١- السید محمد باقر بن محمد علی القاضی التبریزی (ت ١٣٦٦ھ)، وأسماء: مخزن الفوائد في حاشیة الفرائد.
- ٨٢- الشیخ محمد کاظم الشیرازی (ت ١٣٦٧ھ).
- ٨٣- السید هادی بن علی الخراسانی الحائری (ت ١٣٦٨ھ).
- ٨٤- الشیخ فتاح التبریزی (ت ١٣٧٢ھ).
- ٨٥- الشیخ جعفر محبوبۃ النجفی (ت ١٣٧٨ھ).
- ٨٦- السید محمد الرضی بن زین العابدین النقوری الخونساری (ت ١٣٧٤ھ).
- ٨٧- الشیخ عبدالکریم آل الشیخ احمد الجزایری النجفی (ت ١٣٨٢ھ).
- ٨٨- الشیخ علی بن محمود سماکة الحلی (ت ١٣٩٠ھ).
- ٨٩- الشیخ محمد بن حسین بن محمد جعفر التبریزی (ت ١٣٩٢ھ).
- ٩٠- الشیخ احمد بن ملا حسین العلومی اليزدی (ت ١٣٩٣ھ).

- 
- ٩١- الشیخ محمد باقر بن محمد مهدي سعدي الزنجاني (ت ١٣٩٤ھ).
  - ٩٢- المیرزا احمد بن محمد حسن الاشتینانی (ت ١٣٩٥ھ).
  - ٩٣- الشیخ محمد أمین بن محمد بنی الأفغانی (ت ١٣٩٨ھ).
  - ٩٤- السید مسلم بن حمود الحسینی الحلی (ت ١٤٠٤ھ).
  - ٩٥- السید عبدالله الطاهري الشیرازی (ت ١٤٠٥ھ)، وأسماء: عمدة الوسائل في  
الحاشية على الرسائل.
  - ٩٦- السید محمد علی بن احمد الطباطبائی الحکیم.
  - ٩٧- السید محمد باقر بن عبدالله الطاهري الشیرازی.
  - ٩٨- السید محمد هادی بن محمد رضا الخرسان النجفی.
  - ٩٩- السید محمد صادق بن محمد رضا الخرسان النجفی.  
- وغيرهم.

#### شرح الكفاية :

- ١- الشیخ محمد بن عبدالله الزنجاني (ت ١٣٢٥ھ).
- ٢- الشیخ علی بن نعمة الموسوی الدزفولی (ت ١٣٣٠ھ).
- ٣- الشیخ علی الجنابذی (ت ١٣٣٢ھ).
- ٤- الشیخ علی بن زین العابدین الروشناؤندی الكون آبادی (ت ١٣٣٢ھ).
- ٥- الشیخ علی القوجانی (ت ١٣٣٣ھ). تلمیذ المؤلف و مقرر درسه ، طبع شرحه  
في طهران بهامش الكفاية سنة ١٣٤١ھ.
- ٦- الشیخ حسن علی البدر القطیفی (ت ١٣٣٤ھ).
- ٧- الشیخ عبدالحسین آل اسد الله التستری الكاظمی (ت ١٣٣٦ھ) ، وعنوانه

- (الهداية في شرح الكفاية) ، طبع الجزء الأول منه ببغداد سنة ١٣٣٠ هـ.
- ٨- الشیخ أبیر تراب بن موسی الكلباسی (ت ١٣٣٧ هـ).
- ٩- السید محمود شمس الدین بن شرف الدین علی الحسینی المرعشی (ت ١٣٣٨ هـ).
- ١٠- الشیخ مهدی الخالصی الكاظمی (ت ١٣٤٣ هـ) ، طبعت حاشیته مع الكفاية ببغداد سنة ١٣٢٨ هـ ، وهي أول حاشية للكفاية برزت في عالم الطبع.
- ١١- الشیخ حسین بن عبدالکریم الكاظمی (ت ١٣٤٨ هـ).
- ١٢- الشیخ محمد الشهیر بسلطان العراقي من تلامذة المیرزا محمد تقی الشیرازی المتوفی سنة ١٣٣٨ هـ ، وحاشیته من الشرح المطبوعة.
- ١٣- المیرزا حسن بن عزیز الله الرضوی القمی (ت ١٣٥٢ هـ) ، وعنوانه : نهاية المأمول في شرح کفایة الأصول.
- ١٤- الشیخ محمد تقی الكلبایکانی البصیر (ت ١٣٥٢ هـ).
- ١٥- الشیخ محمد علی بن محمد جعفر القمی (ت ١٣٥٤ هـ) ، طبعت حاشیته سنة ١٣٤٤ هـ.
- ١٦- المیرزا علی الایروانی (ت ١٣٥٤ هـ) ، واسمہ : نهاية النهاية في شرح الكفاية.
- ١٧- الشیخ احمد بن محمد طاهر سبط الشیخ الدزفولی (ت ١٣٥٥ هـ).
- ١٨- السید أبو الحسن آل السید دلدار علی النقوی (ت ١٣٥٥ هـ) . وعنوانه : الوقایة في شرك الكفاية.
- ١٩- السید حیدر بن اسماعیل الصدر الكاظمی (ت ١٣٥٦ هـ).
- ٢٠- الشیخ محمد بن محمد حسین الاشکوری (ت ١٣٥٦ هـ) ، واسمہ : مصباح الأصول في شرح کفایة الأصول.

- ٢١- الشیخ أبو الهدی بن أبي المعالی الكلباسی (ت ١٣٥٦ھ).
- ٢٢- الشیخ محمد بن محمد کاظم الخراسانی (المؤلف)، (ت ١٣٥٧ھ).
- ٢٣- العیرزا أبو الحسن المشکینی (ت ١٣٥٨ھ)، طبع شرحه بایران علی الحجر بهامش کفایة سنة ١٣٦٤ھ.
- ٢٤- السید محمد بن محمد حسین الحسینی النجف آبادی (ت ١٣٥٨ھ).
- ٢٥- السید حسن بن احمد الاشکذری اليزدی (ت ١٣٥٩ھ).
- ٢٦- الشیخ محمد حسین الکمپانی الاصفهانی (ت ١٣٦١ھ). واسم کتابه (نهاية الدرایة فی شرح الكفایة)، فرغ من تأليفه سنة ١٣٣٢ھ، وطبع الجزء الأول منه بطهران سنة ١٣٤١ھ والثانی والثالث سنة ١٣٤٤ھ، ثم أعيد طبعه، وهو من الشرح المهمة والكتب الأصولیة المعتمدة.
- ٢٧- السید محمد تقی بن مرتضی مفتی الشیعة الاردبیلی (ت ١٣٦١ھ).
- ٢٨- السید میر علی بن حسن الحسینی التنكابی (ت ١٣٦٢ھ).
- ٢٩- الشیخ محمد اسماعیل بن محمد حسن بالبسمی (ت ١٣٦٣ھ).
- ٣٠- الشیخ محمد آقا نجفی (ت ١٣٦٣ھ).
- ٣١- الشیخ عبدالحسین بن محمد الجوار البغدادی (ت ١٣٦٥ھ).
- ٣٢- الشیخ حسن بن محسن الدجیلی (ت ١٣٦٦ھ).
- ٣٣- الشیخ محمد رضا بن هادی آل کاشف الغطاء (ت ١٣٦٦ھ).
- ٣٤- السید هادی الخراسانی العائزی (ت ١٣٦٨ھ)، واسمہ: هدایة الفحول فی شرح کفایة الأصول.
- ٣٥- الشیخ محمد علی بن محمد جواد الشاه آبادی الاصفهانی (ت ١٣٦٩ھ).
- ٣٦- العیرزا رضی بن محمد حسن الزنوzi (ت ١٣٦٩ھ).

- ٣٧ - الشيخ محمد بن أحمد الزنجاني (ت ١٣٦٩هـ).
- ٣٨ - الشيخ محمد حسن بن محمد هادي الهندي (ت ١٣٦٩هـ).
- ٣٩ - السيد أبو القاسم بن إبراهيم الموسوي الصفوی (ت ١٣٧٠هـ).
- ٤٠ - السيد صدر الدين بن حسن الحسيني الكوباني الهاطلي (ت ١٣٧٢هـ)،  
واسمه: شرح مطالب كفاية الأصول.
- ٤١ - الميرزا مهدي بن جعفر الطهراني (ت ١٣٧٢هـ).
- ٤٢ - الشيخ فتاح بن محمد علي التبريزی (ت ١٣٧٢هـ).
- ٤٣ - السيد محمد الحجّة الكوهكمري (ت ١٣٧٢هـ).
- ٤٤ - الشيخ عبدالحسين الرشتي (ت ١٣٧٣هـ)، طبع شرحه في النجف الأشرف  
بجزئين.
- ٤٥ - السيد محمد الرضي بن زين العابدين الخونساري (ت ١٣٧٤هـ).
- ٤٦ - الشيخ محمد جواد بن طاهر الحجامی (ت ١٣٧٦هـ).
- ٤٧ - الشيخ جعفر محبوبة صاحب ماضي النجف وحاضره (ت ١٣٧٨هـ).
- ٤٨ - السيد حسين الحمامي النجفي (ت ١٣٧٩هـ).
- ٤٩ - السيد آغا حسين البروجردي (ت ١٣٨٠هـ).
- ٥٠ - الشيخ محمد بن علي الأراكي المعروف بسلطان العلماء (ت ١٣٨٠هـ).
- ٥١ - الشيخ خضر الدجيلي (ت ١٣٨٣هـ).
- ٥٢ - الشيخ محمد طاهر بن عبد الظاهر المدرسي الأردبيلي (ت ١٣٨٤هـ).
- ٥٣ - الشيخ علي محمد الأصفي البروجردي (ت ١٣٨٩هـ)، وهو باللغة الفارسية  
وعنوانه: بهترین شرح کفاية.

- 
- ٥٤ - السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ) ، وعنوان كتابه : (حقائق الأصول) طبع في النجف الأشرف بجزئين ، وأعيد طبعه.
- ٥٥ - الشيخ علي بن محمود سماكة الحلبي (ت ١٣٩٠هـ).
- ٥٦ - الميرزا عبدالله بن الميرزا مسيح الثاني الطهراني الجهل ستوني (ت ١٣٩١هـ).
- ٥٧ - السيد محسن بن علي الجلايلي (ت ١٣٩١هـ).
- ٥٨ - الشيخ أحمد الكفائي - ابن المؤلف - (ت ١٣٩١هـ) ، وتلقبه بالكفائي نسبة إلى كتاب أبيه (الكافية).
- ٥٩ - السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان.
- ٦٠ - السيد محمد مهدي الاصفهاني الكاظمي (ت ١٣٩١هـ) ، وعنوانه : صرف العناية في حلّ معضلات الكفایة.
- ٦١ - الشيخ هادي بن زین العابدین (ت ١٣٩١هـ).
- ٦٢ - الشيخ محمد كاظم بن شمشاد الهندي (ت ١٣٩٢هـ).
- ٦٣ - الشيخ محمد حسين بن محمد جعفر التبريزی الخیابانی (ت ١٣٩٢هـ).
- ٦٤ - الشيخ أحمد بن ملأ حسين العلومي اليزدي (ت ١٣٩٣هـ).
- ٦٥ - الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (ت ١٣٩٤هـ) ، وعنوان كتابه : بداية الوصول في شرح كفایة الأصول.
- ٦٦ - الشيخ محمد باقر سعدي الزنجاني (ت ١٣٩٤هـ).
- ٦٧ - السيد صادق بن ياسين الحسيني السعيري (ت ١٣٩٥هـ).
- ٦٨ - الشيخ محمد علي التوحیدي التبريزی (ت ١٣٩٥هـ).
- ٦٩ - الشيخ محمد حسين بن محمد باقر الآبی القائینی البیرجندی (ت ١٣٩٥هـ).
- ٧٠ - الشيخ محمد إبراهيم بن علي الكرباوی (ت ١٣٩٧هـ).

- ٧١- الشیخ علی بن محمد حسین النائینی (ت ١٣٩٧ھ).
- ٧٢- السید محمد علی بن محمد باقر القاضی التبریزی (ت ١٣٩٩ھ).
- ٧٣- الأستاذ يحیی بن میر احمد الجواہری (ت ١٤٠٠ھ).
- ٧٤- السید محمد حسین بن محمد القاضی التبریزی (ت ١٤٠٢ھ).
- ٧٥- الشیخ محمد باقر بن احمد الاشتیانی الطهرانی (ت ١٤٠٤ھ).
- ٧٦- السید مسلم بن حمود الحسینی الحلی (ت ١٤٠٤ھ).
- ٧٧- السید جمال الدین بن ابی القاسم الخوئی (ت ١٤٠٤ھ).
- ٧٨- الشیخ عبدالمنعم بن حسین الفروطوسی (ت ١٤٠٤ھ).
- ٧٩- السید عبدالصاحب بن محسن الحکیم (ت ١٤٠٥ھ).
- ٨٠- الشیخ محمد الفاضل القائینی (ت ١٤٠٥ھ).
- ٨١- الشیخ خلیل یاسین العاملی (ت ١٤٠٥ھ).
- ٨٢- السید جعفر بن محمد المرعشی (ت ١٤٠٧ھ).
- ٨٣- الإمام السید روح الله الخمینی (ت ١٤٠٩ھ) ، و عنوان کتابه : (أنوار الهدایة في التعليقة على الكفاية) ، طبع بایران سنة ١٤١٣ھ.
- ٨٤- السید عبدالکریم علی خان التجفی (ت ١٤١٠ھ) ، و اسم شرحه (معالم الوصول إلى کفایة الأصول) ، طبع الجزء الأول منه ببلبان سنة ١٤٠١ھ.
- ٨٥- السید مرتضی الفیروز آبادی (ت ١٤١٠ھ) ، و اسمه (عنایة الأصول في شرح کفایة الأصول) ، طبع بستة مجلدات.
- ٨٦- الشیخ عبدالحسین بن شعبان الکیلانی الفقیھی (ت ١٤١٠ھ).
- ٨٧- السید شهاب الدین المرعشی (ت ١٤١١ھ) واسم کتابه (مصابح الهدایة في شوارع الكفاية).
- ٨٨- السید احمد بن علی أصغر المرعشی (ت ١٤١٢ھ).
- ٨٩- الشیخ محمد تقی الفقیھ العاملی ، و عنوان کتابه : وسیلة الوصول إلى کفایة الأصول.

- الشیخ محمد الكرمی ، وله حاشیتان :
- طریق الوصول إلى کفایة الأصول ، طبع بأربعة مجلدات.
- الهدایة في توضیح الکفایة ، بخمسة مجلدات.
- ٩١ - السید محمد جعفر الجزائری الشوشتیری (المرّوج) ، وعنوانه (منتهی الدرایة في توضیح الکفایة) طبع في النجف الأشرف سنة ١٣٨٨ھ.
- ٩٢ - السید محمد علی الحمامی.
- ٩٣ - السید محمد المهدی الشیرازی ، وعنوانه : الوصول إلى کفایة الأصول.
- ٩٤ - السید عبدالکریم بن محمد علی الكشمیری.
- ٩٥ - السید محمد کلانتر.
- ٩٦ - الشیخ محمد آصف الأصفی المحسنی الأفغانی.
- ٩٧ - السید محمد صادق الروحانی القمی.
- ٩٨ - العیزرا علی الغروی التبریزی.
- ٩٩ - السید محمد علی بن احمد الطباطبائی الحکیم.
- ١٠٠ - السید محمد سعید بن محمد علی الطباطبائی الحکیم.
- ١٠١ - السید محمد رضا بن حسن الخرسان.
- ١٠٢ - السید محمد صادق بن محمد رضا الخرسان.
- ١٠٣ - السید محمد هادی بن محمد رضا الخرسان.
- ١٠٤ - الشیخ عبدالعالی بن محمد حسن المظفر.
- ١٠٥ - الشیخ عبدالباقي بن أبي القاسم البهبهانی ، له حاشیتان ، أحدهما باللغة العربية والأخرى باللغة الفارسية .  
- وغيرهم كثير.

### شرح أصول الفقه :

- السید محمد هادی بن محمد رضا الخرسان ، وعنوانه : شرح أصول الفقه.

## (شروح الحلقات) :

- الشيخ باقر اليراني ، بعنوان : (الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني) طبع في إيران بأربعة مجلدات سنة ١٤١٥هـ.

## تقريرات الأساتذة :

قال شيخنا الطهراني في (الذریعة)<sup>(١)</sup> :

« التقريرات عنوان عام لبعض الكتب المؤلفة في أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتى اليوم ، وهو نظير (الأمالي) في كتب الحديث للقدماء . والفرق أنَّ الأمالي كانت تكتب في مجلس إملاء الشيخ الحديث عن كتابه أو عن ظهر قلبه ، وكان السامع يصدر الكتاب باسم الشيخ ، ويعدَّ من تصانيف الشيخ ، بخلاف (التقريرات) فإنَّها مباحث علمية يلقىها الأستاذ على تلاميذه عن ظهر القلب ويعيها التلاميذ في حفظهم ، ثمَّ ينقلونها إلى الكتابة في مجلس آخر ، ويعدَّ من تصانيفهم .

والذي لا بدَّ من ذكره هو أنَّ كتب التقريرات أكثر من أن يستقصيها أحد ، ولا سيما التقريرات الأصولية التي كتبها تلاميذ شريف العلماء ، وصاحبي (الضوابط) و (الفصول) في كربلاء ، وتلاميذ العلامة الأنباري ، ومن بعده في النجف الأشرف وسامراء ، ومشهد الرضا وقم وغيرها ، فقد أنهيت المشاهير الأفضل من تلاميذ آية الله سيدنا المجدد الشيرازي في كتابي (هدية الرازى) إلى نيف وخمسمائة ، وقد سمعت من أحصى تلاميذ شيخنا الأستاذ الأعظم المولى محمد كاظم الخراساني في الدورة الأخيرة في بعض الليالي بعد الفراغ من الدرس أنَّه زادت عدَّتهم على الألف والمائتين ، وكان كثير منهم يكتب تقريراته ، وجمع

منهم كانوا أصدقائي ورأيت تقريراتهم الكثيرة في الكراريس والمجلدات، وتوجد تقريرات كثيرة لم يشخص مقررها أبداً».

وسأقتصر هنا على ذكر أسماء بعض أولئك الذين كتبوا تقريرات أساتذتهم، مبتدءاً بالأستاذ الأعظم الشيخ الأنصاري ومتهاجاً بأستاذنا المحقق السيد الخوئي.

(الأستاذ الشيخ مرتضى الأنصاري ١٢٨١هـ):

١- السيد أبو القاسم كلانتر ١٢٩٢هـ ، وعنوان تقريراته:  
مطارات الأنوار.

٢- السيد حسين الكوهكمري ١٢٩٩هـ.

٣- الشيخ حسين قلبي بن رمضان الشوندي الدرجيني ١٣١١هـ.

٤- السيد محمد تقى بن كاظم الحسيني الفوشتكى السبزوارى ١٣١٢هـ.

٥- السيد محمد طاهر بن إسماعيل الموسوى الدزفولى ١٣١٨هـ.

(الأستاذ السيد محمد حسن الشيرازى ١٣١٢هـ):

١- السيد محمد بن هاشم الموسوى الشرموطي ١٣٠٨هـ.

٢- الشيخ مهدي بن ناصر القرشى ١٣١٢هـ.

٣- الآقا رضا الهمданى ١٣٢٢هـ.

٤- الشيخ إبراهيم بن علي المحلاوى الشيرازى ١٣٣٦هـ.

٥- السيد حسن الصدر الكاظمى ١٣٢٤هـ. كتب تقريرات أستاذيه الأنصاري والشيرازى وتلامذتهما الأعلام وعنونه بـ(اللوامع).

(الأستاذ الميرزا حبيب الله الرشتي ١٣١٢هـ):

١- الشيخ عبدالحسين الألموتى ١٣٠٦هـ.

٢- الشيخ عباس الرشتي بعد ١٣١٠هـ.

٣- الشيخ إبراهيم الرشتي حدود ١٣٢٠هـ.

٤- الشيخ عبدالحسين بن جعفر المهرجardi ١٣٤٥هـ.

(الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخراساني ١٣٢٩هـ):

- ١- الشيخ علي الكون أبيادي ١٣٣٢هـ.
- ٢- الشيخ علي القوجاني ١٣٣٣هـ.
- ٣- السيد محمد صادق بن محمد باقر الحجۃ الطباطبائي الحائری ١٣٣٧هـ.
- ٤- السيد رضا الكاھانی ١٣٥٨هـ.

(الأستاذ العیرزا محمد حسین الفائینی ١٣٥٥هـ):

- ١- الشيخ محمد على الكاظمي ١٣٦٥هـ طبع تقریره بعنوان: فوائد الأصول.
- ٢- السيد علي مدد ١٣٨٤هـ.
- ٣- الشيخ علي بن العیرزا الفائینی ١٣٩٧هـ.
- ٤- السيد أبو القاسم الخوئی ١٤١٣هـ ، طبع تقریره بعنوان: أجود التقریرات.

(الأستاذ الآغا خسیاء الدین العراقي ١٣٦١هـ):

- ١- السيد محسن الطباطبائي الحکیم ١٣٩٠هـ.
- ٢- الشيخ محمد تقی البروجردي ١٣٩١هـ ، طبع بعنوان: نهاية الأفکار.
- ٣- الشيخ إبراهيم الكریاسی ١٣٩٦هـ طبع بعنوان: منهاج الأصول.
- ٤- الشيخ هاشم الأملی ١٤١٣هـ نشر باسم: بدائع الأفکار.

(الأستاذ السيد محمد باقر الصدر ١٤٠٠هـ):

- ١- السيد كاظم الحائزی ، و عنوانه: مباحث الأصول.
- ٢- السيد محمود الهاشمي ، و عنوانه: بحوث في علوم الأصول.

(الأستاذ السيد روح الله الخميني ١٤٠٩هـ):

- ١- الشيخ جعفر السبعانی ، باسم: تهذیب الأصول.

(الأستاذ السيد أبو القاسم الخوئی ١٤١٣هـ):

- ١- السيد علي الشاهرودی ١٣٧٦هـ ، بعنوان: دراسات في أصول الفقه.
- ٢- أستاذنا الشيخ محمد تقی الایروانی - حفظه الله ..

- ٣- الشيخ محمد تقى الجواهري.
- ٤- الميرزا علي الغروي التبريزى.
- ٥- السيد علي الحسيني السيستانى.
- ٦- الشيخ محمد إسحاق الفياض ، واسمه : محاضرات في أصول الفقه.
- ٧- السيد محمد سرور الراعظ الحسيني البهودي ، وعنوانه : مصباح الأصول.
- ٨- السيد أبو القاسم الكوكبي الباغميشة ، عنوانه : مباني الاستنباط.
- ٩- السيد علاء الدين بحر العلوم ، باسم : مصابيح الأصول.
- ١٠- الشيخ فخر الدين الزنجانى ، بعنوان : جواهر الأصول.

**(المؤلفات المستقلة):**

- ١- الشيخ المفید : محمد بن محمد النعمان الحراثي البغدادي ١٣٤ هـ ، التذكرة بأصول الفقه.
- ٢- الشیف المرتضی : علی بن الحسین الموسوی ٤٣٦ هـ :
  - الذریعة إلى أصول الشريعة.
  - الخلاف في أصول الفقه.
- ٣- أبو يعلى : سلار بن عبدالعزيز الديلمي ٤٤٨ هـ ، التقریب في أصول الفقه.
- ٤- شیخ الطائفۃ : أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ٥٤٦ هـ ، عدۃ الأصول.
- ٥- ابن زهرة : السيد أبو المكارم حمزة بن علي الحلبي ٥٨٥ هـ ، غنیۃ النزوع إلى علمي الأصول والفروع (القسم الأول).
- ٦- سدید الدین : الشیخ محمود بن علی الحمصی شیخ متجب الدین علی بن بابویه القمی المتوفی بعد سنة ٥٨٥ هـ ، المصادر.
- ٧- المحقق الحلی : أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلی ٦٧٦ هـ :
  - معراج الأصول.

-نهج الوصول إلى معرفة الأصول.

٨- الشیخ أبو زکریا یحیی بن سعید الھذلی الحلی ٦٩٠ھ ، المدخل في أصول الفقه.

٩- العلامہ الحلی : جمال الدین الحسن بن یوسف الأسدی ٧٢٦ھ :

-مبادئ الوصول إلى علم الأصول.

-تهذیب طریق الوصول إلى علم الأصول.

-نهاية الوصول إلى علم الأصول.

-نهج الوصول إلى علم الأصول.

-منتهی الوصول إلى علم الكلام والأصول.

١٠- الشهید الأول : محمد بن مکی العاملی ٧٨٦ھ ، جامع البین فی قواعد الشرحین، جمع فیه بین شرحی تهذیب طریق الوصول إلى علم الأصول للسیدین الأعرجی : عمید الدین وضیاء الدین.

١١- الشهید الثاني : زین الدین بن علی العاملی ٩٦٦ھ ، تمہید القواعد الأصولیة والعربیة لتفریع الأحكام الشرعیة.

١٢- الشیخ حسن العاملی ١٠١١ھ ، معالم الدین (القسم الأول).

١٣- الشیخ البهائی : محمد بن الحسین بن عبدالصمد العاملی ١٠٣١ھ ، زبدۃ الأصول.

١٤- الملا عبد الله التونی ١٠٧١ھ ، الوافیة فی الأصول.

١٥- المحدث الاسترابادی : المیرزا محمد أمین ١٠٣٣ھ ، الفوائد المدنیة.

١٦- المحدث الكرکی : الشیخ حسین بن شهاب الدین العاملی ١٠٧٦ھ ، هدایة الأبرار إلی طریق الأئمۃ الأطهار.

١٧- الشیخ فخر الدین الطریحی ١٠٨٥ھ ، الاشناشریة ، تشتمل على إثنی عشر مبحثاً من مباحث أصول الفقه.

١٨- الفیض الكاشانی : محمد بن مرتضی ١٠٩١ھ :

-الأصول الأصلية.

-نقد الأصول الفقهية.

١٩ - الوحيد البهبهاني : محمد باقر بن محمد أكمل ١٢٠٨ هـ ، الفوائد الحاثرية.

٢٠ - المولى النراقي (الأب) : محمد مهدي بن أبي ذر ١٠٢٩ هـ :

-تجريد الأصول.

-جامعة الأصول.

٢١ - السيد بحر العلوم : محمد مهدي بن مرتضى ١٢١٢ هـ ، الفوائد الأصولية.

٢٢ - السيد أحمد بن محمد العطار البغدادي ١٢١٥ هـ ، أصول الفقه.

٢٣ - الشيخ جعفر الكبير : جعفر بن خضر المالكي صاحب كشف الغطاء ١٢٢٧ هـ ،  
غاية المأمول في علم الأصول.

٢٤ - السيد الأعرجي : محسن بن حسن الحسيني الكاظمي ١٢٢٨ هـ ، المحصول  
في الأصول.

٢٥ - آل حيدر : الشيخ محمد علي بن حيدر ، بعد سنة ١٢٢٩ هـ ، وافية الأصول ،  
فرغ منه عام ١٢٢٩ هـ .

٢٦ - الميرزا القمي : أبو القاسم الجيلاني ١٢٣١ هـ ، القوانين المحكمة.

٢٧ - السيد دلدار علي بن محمد معين التقوى ١٢٣٥ هـ :

-أساس الأصول.

-منتهى الأفكار.

٢٨ - الشيخ محمد شفيق الاسترابادي بعد سنة ١٢٣٨ هـ ، أحسن الأصول ، ألفه  
سنة ١٢٣٨ هـ .

٢٩ - الشيخ نصار بن حمد العبسي النجفي ١٢٤٠ هـ ، معتمد الأنوار.

٣٠ - المولى النراقي (الابن) : أحمد بن محمد مهدي ١٢٤٥ هـ :

-مناهج الوصول إلى علم الأصول.

-عين الأصول.

-أساس الإحکام في تنقیح عمد مسائل الأصول بالأحکام.

٣١-آل أسد الله : الشیخ إسماعیل بن أسد الله التسیري الکاظمی ١٢٤٧ھ ، المنهاج  
في الأصول.

٣٢-السید عبدالفتاح المراغی ١٢٥٠ھ ، عناوین الأصول.

٣٣-السید القصیر : محمد بن معصوم الخراسانی ١٢٥٥ھ ، أصول الفقه.

٣٤-السید محمد تقی بن عبدالحی الحسینی الكاشانی ١٢٥٨ھ ، تنقیح الأصول.

٣٥-الحاج محمد إبراهیم بن محمد الكلبасی ١٢٦٢ھ ، إشارات الأصول.

٣٦-السید إبراهیم بن محمد باقر القزوینی ١٢٦٢ھ :  
ضوابط الأصول.

-نتائج الأفکار.

٣٧-الشهید الثالث : الشیخ محمد تقی البرغانی ١٢٦٣ھ ، عيون الأصول.

٣٨-الحاج محمد جعفر الاستربادی الشريعتمدار ١٢٦٣ھ ، مصابیح الأصول.

٣٩-الشیخ الأعظم : الشیخ مرتضی الأنصاری ١٢٧١ھ ، فرائد الأصول (الرسائل).

٤٠-الشیخ أحمد بن محمد باقر التبریزی ١٢٧١ھ ، أصول الفقه.

٤١-الأقا محمد مهدي بن محمد إبراهیم الكلبасی ١٢٧٨ھ ، مصابیح الأصول.

٤٢-الشیخ طاهر بن عبد علی بن عبد الرسول الحجامی ١٢٧٩ھ ، مسلم الوصول  
إلى علم الأصول.

٤٣-الشیخ محمد مهدي بن محمد جعفر الساروی المازندرانی ، بعد سنة  
١٢٨٢ھ جامع قواعد الفقه والأصول.

٤٤-آغا بن عابدین الشیروانی الدربندي ١٢٨٥ھ ، خزانة الأصول.

٤٥-السید محمد باقر القزوینی ١٢٨٦ھ :  
مفاتیح الأصول.

## نخبة الأصول.

- ٤٦ - الحاج عبد الرحيم النجف آبادي الاصفهاني من تلاميذ شريف العلماء المازندراني المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ ، حقائق الأصول ، طبع في حياة المؤلف سنة ١٢٨٦ هـ.
- ٤٧ - السيد محمد تقى بن محمد رضا بحر العلوم ١٢٨٩ هـ ، قواعد الأصول.
- ٤٨ - السيد حسين بن رضا الموسوي الجزائري ١٢٩١ هـ ، أصول الفواكه.
- ٤٩ - الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبدالعظيمى حدود سنة ١٢٩٢ هـ ، ذخائر الأصول.
- ٥٠ - الخلili : الميرزا إسماعيل بن الميرزا خليل الطهراني ١٢٩٧ هـ ، غصون الأبيكة الغروية في الأصول الفقهية.
- ٥١ - السيد حسن بن محمد الكوهكمري ١٢٩٩ هـ ، بشرى الوصول إلى علم الأصول.
- ٥٢ - السيد حسن بن محمد القائيني قبل سنة ١٣٠٠ هـ ، الأ بصار.
- ٥٣ - السيد محمد مهدي الفزويني الحلى ١٣٠٠ هـ ، آيات الوصول إلى علم الأصول.
- ٥٤ - الشيخ محمد باقر بن محمد تقى الطهراني ١٣٠١ هـ ، لب الأصول.
- ٥٥ - الفاضل الايراني : الشيخ محمد بن محمد باقر ١٣٠٦ هـ ، أصول الفقه.
- ٥٦ - السيد علي بن عبدالكريم الطاطبائي البروجردي ١٣٠٦ هـ ، مباحث أصول الفقه.
- ٥٧ - الشيخ محمد بن جعفر شرع الإسلام ١٣٠٦ هـ ، الفذلات في الأصول.
- ٥٨ - الشيخ أحمد النجفي الكبير الشبستري ١٣٠٦ هـ ، منتهى الأصول.
- ٥٩ - الشيخ أحمد بن مصطفى الخوئي ١٣٠٧ هـ ، معراج الوصول في علم الأصول.
- ٦٠ - آغا حسين بن علي البارفروشي ١٣٠٨ هـ ، أصول الفقه.
- ٦١ - السيد أحمد بن حسين التفريشى ، حدود سنة ١٣٠٩ هـ ، ينابيع الأصول.

- ٦٢ - السيد هاشم بن أحمد آل السيد سلمان الأحسائي ١٣٠٩هـ ، *أنموذج الحق المبين*.
- ٦٣ - السيد عبدالكريم بن حسين الموسوي الجزائري ١٣١٠هـ ، *حقائق الأصول*.
- ٦٤ - الشيخ محمد علي بن أحمد القراجي داغي التبريزي حدود سنة ١٣١٠هـ ، *التنقيبات الأصولية*.
- ٦٥ - الشيخ محمود بن جعفر العيشمي ١٣١٠هـ :
- جامع الشتات*.
  - قواعد الفضول*.
- ٦٦ - السيد فتاح السرابي التبريزي ١٣١١هـ ، *أصول الفقه*.
- ٦٧ - المولى عبدالله بن نجم الدين الفاضل القندهاري ١٣١١هـ ، *تحرير الأصول*.
- ٦٨ - الميرزا حبيب الله الرشتبي ١٣١٢هـ ، *بدائع الأصول*.
- ٦٩ - الشيخ عبدالرحيم بن محمد علي المجلسي التستري ١٣١٣هـ ، *أصول الفقه*.
- ٧٠ - السيد ضياء الدين محمد حسين الشهري ١٣١٥هـ ، *غاية المسؤول في علم الأصول*.
- ٧١ - السيد محمد هاشم بن زين العابدين الخونساري ١٣١٨هـ ، *أصول آل الرسول*.
- ٧٢ - الشيخ علي نقى بن محمد حسين الغروي ١٣٢١هـ :
- جامع الأصول*.
  - عيين الأصول*.
- ٧٣ - الشيخ غلام حسين بن علي أصغر الدربيدي ١٣٢٢هـ ، *حدائق الأصول*.
- ٧٤ - السيد عبدالرحمن بن أبي القاسم الطباطبائي ١٣٢٢هـ ، *مسابيح المناهج*.
- ٧٥ - الشيخ محمد الفاضل الشربياني ١٣٢٢هـ ، *أصول الفقه*.
- ٧٦ - الشيخ محمد باقر المازندراني ١٣٢٢هـ ، *مجمع الأصول*.

- ٧٧- السيد محمد بن هاشم الهندي ١٣٢٣هـ ، حقائق الأصول.
- ٧٨- الشيخ هاشم بن زين العابدين التبريزى ١٣٢٣هـ ، أصول الفقه.
- ٧٩- الشيخ محمد حسن بن عبدالله المامقانى ١٣٢٣هـ ، بشرى الوصول إلى أسرار علم الأصول.
- ٨٠- الشيخ محمد طه نجف ١٣٢٣هـ ، الفوائد الأصولية.
- ٨١- الشيخ محمد شريف بن محمد يوسف التنكابنى ١٣٢٦هـ ، عواطف الأصول.
- ٨٢- الشيخ عبدالله بن أحمد الكاوندى الزنجانى ١٣٢٧هـ :  
- الإشارات.  
- تسهيل الوصول إلى علم الأصول.
- ٨٣- الشيخ علي بن عبدالله العلياري ١٣٢٧هـ :  
- مشكاة الوصول إلى علم الأصول.  
- مناهج الأحكام في أصول الفقه.
- ٨٤- الشيخ أبو طالب فخر الدين بن أبي القاسم الزنجانى ١٣٢٩هـ ، المقابيس.
- ٨٥- الأخوند الشيخ محمد كاظم الخراسانى ١٣٢٩هـ :  
- كفاية الأصول.  
- فوائد الأصول.
- ٨٦- الشيخ محمد علي بن محمد حسن الأماني الخونساري ١٣٣٢هـ ،  
أصول الفقه.
- ٨٧- الشيخ عبدالهادى شليلة البغدادى ١٣٣٣هـ ، غایة المأمول في علمي  
الفقه والأصول.
- ٨٨- الشيخ محمد علي بن محمد نصير الدين الجهاردهي ١٣٣٤هـ ، أصول الفقه.
- ٨٩- الميرزا حسن بن محمد باقر القره داغي التبريزى ١٣٣٨هـ ، تشيريح الأصول.
- ٩٠- الشيخ علي بن حسين الأعسم ١٣٣٩هـ ، مناهل الأصول.

- ٩١ - السيد محمد بن فضل الله الموسوي الساروي الطبراني ١٣٤٢هـ ، أنوار الأصول.
- ٩٢ - السيد حسن بن أحمد الحسيني الكاشاني ١٣٤٢هـ ، مفتاح مقلات الأصول.
- ٩٣ - الشيخ إسماعيل بن محمد علي المحلاتي ١٣٤٣هـ:  
-باب الأصول بأسقاط القصور والفضول.  
-نفائس الفوائد في مهمات أصول الفقه.
- ٩٤ - الشيخ مهدي الخالصي الكاظمي ١٣٤٣هـ ، العناوين.
- ٩٥ - الشيخ مهدي بن محمد علي الاصفهاني ، الآرائك طبع بإيران سنة ١٣٤٤هـ
- ٩٦ - الشيخ أبو القاسم بن حسن المامقاني ١٣٥١هـ ، غاية المأمول في علم الأصول.
- ٩٧ - السيد محمد شريف بن محمد حسن الموسوي الشيرازي ١٣٥٢هـ ، مرآة الأصول.
- ٩٨ - السيد حسن الصدر ١٣٥٤هـ ، حدائق الأصول.
- ٩٩ - الشيخ عبدالكريم بن محمود مغنية العاملي ١٣٥٤هـ ، أصول الفقه.
- ١٠٠ - الشيخ عبدالكريم اليزدي ١٣٥٥هـ ، درر الفوائد.
- ١٠١ - الشيخ محمد علي بن جعفر الحائري ١٣٥٨هـ ، مختارات الأصول.
- ١٠٢ - السيد محمد هاشم بن عبدالله الموسوي الطسوجي التبريزي ١٣٥٨هـ ، مجالس الأصول.
- ١٠٣ - السيد مهدي بن مصطفى الحسيني المعروف (بداعي نكار) ١٣٦٠هـ ، بدايع الوصول إلى علم الأصول.
- ١٠٤ - الآقا ضياء الدين العراقي ١٣٦١هـ ، مقالات الأصول.
- ١٠٥ - الشيخ محمد إسماعيل بن علي نقى التبريزى ١٣٦٢هـ أو ١٣٦٧هـ ، تبصرة الأصول.
- ١٠٦ - الشيخ جعفر بن محمد النوجه دهي حدود سنة ١٣٦٤هـ ، روائع الأصول.

- ١٠٧ - الشيخ عبدالحسين بن جواد مبارك النجفي ١٣٦٤هـ ، نتائج الأصول.
  - ١٠٨ - الشيخ محمد حرز الدين صاحب معارف الرجال ١٣٦٥هـ ، مصادر الأصول.
  - ١٠٩ - الشيخ مهدي بن محمد علي ثقة الإسلام الاصفهاني ١٣٦٧هـ ، الآراثك.
  - ١١٠ - الشيخ محمد بن علي أكبر الفيض القمي ١٣٧٠هـ ، مطلع الشموس.
  - ١١١ - السيد عقيل بن عبدالرازق الخلخالي ١٣٧٠هـ ، جواهر الأصول.
  - ١١٢ - الشيخ عبدالحسين الرشتبي ١٣٧٣هـ ، ثمرات الأصول.
  - ١١٣ - السيد محمد الرضي بن زين العابدين الخونساري ١٣٧٤هـ ، رفرف الأصول.
  - ١١٤ - السيد محمد باقر بن إسماعيل الرضوي الكاشاني ١٣٨١هـ ، حلّ معاقد الأصول.
  - ١١٥ - الشيخ حسن بن علي الخاقاني النجفي ١٣٨١هـ ، التحقيقات الحقيقية.
  - ١١٦ - أستاذنا الشيخ محمد رضا المظفر ١٣٨٣هـ ، أصول الفقه.
  - ١١٧ - السيد محمد جواد بن محمد تقى الطاطبائى التبريزى ١٣٨٧هـ ، أصول الفقه.
  - ١١٨ - السيد ميرزا حسن البجنوردي ١٣٩٥هـ ، منتهى الأصول.
  - ١١٩ - السيد محمود الشاهروdi ١٣٩٦هـ ، علم أصول الفقه.
  - ١٢٠ - السيد حسين مكى العاملى ١٣٩٧هـ ، قواعد استنباط الأحكام.
  - ١٢١ - الشيخ محمد جواد مغنية العاملى ، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد.
  - ١٢٢ - الشيخ فرج العمران القطيفي ، مرشد العقول في علم الأصول.
  - ١٢٣ - أستاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر ١٤٠٠هـ .
- غاية الفكر.
- المعالم الجديدة.
- دروس في علم الأصول.
- ١٢٤ - السيد هاشم معروف ١٤٠٤هـ ، أصول الفقه الجعفرى.

- ١٢٥ - السيد عبد الأعلى السبزواري ١٤١٤هـ ، تهذيب الأصول.
- ١٢٦ - السيد علي نقى الحيدري ، أصول الاستنباط.
- ١٢٧ - السيد محمد حسين بن علي الكشميري ، معارج الأصول.
- ١٢٨ - السيد جمال الدين بن ضياء الدين الحسيني الطهراني ، المحصول في فن الأصول.
- ١٢٩ - الشيخ أحمد بن الحاج كاظم البهادلي ، محاضرات في أصول الفقه.
- ١٣٠ - الشيخ نور الدين بن محمد صالح الجزائري التجفيفي ، النمط الأوسط.
- ١٣١ - الشيخ محمد إبراهيم الجناتي ، النفحات العلمية في أصول فقه الإمامية.
- ١٣٢ - السيد محمد سعيد بن محمد علي الطباطبائي الحكيم ، المحكم في أصول الفقه.
- ١٣٣ - الشيخ محمد هادي بن محمد أمين الطهراني ، الإتقان.
- ١٣٤ - السيد محمد بن آغا حسين الموسوي الشاهرودي ، تحرير الأصول.
- ١٣٥ - السيد أبو القاسم بن محمد رضا الشيرازي ، دقائق الأصول.
- ١٣٦ - السيد محمد بن سلطان الكلانتر ، دراسات في أصول الفقه.
- ١٣٧ - السيد محمد كاظم بن علي السرابي ، الدروس الجامعية في أصول الفقه.
- ١٣٨ - السيد محمد باقر بن علي أصغر الحسني السلطاني ، الفوائد الفاطمية.
- ١٣٩ - السيد محمد جعفر المروج ، نتائج الأفكار.
- ١٤٠ - كفاية الأصول ، مشترك بين :
- الشيخ محمد الأشرف.
  - السيد صالح المدرس.
  - وغيرها.

وهناك مؤلفات مستقلة ذات لون آخر ، وهي غير قليلة أيضاً ، أمثل :

١ - طريق استنباط الأحكام ، للمحقق الكركي الشيخ علي بن الحسين العاملي

.٥٩٤٠

- ٢ - رسالة في كيفية استنباط الأحكام في زمن الغيبة ، للشيخ حيدر بن محمد الشيرواني ، بعد سنة ١١٢٩ هـ.
- ٣ - الاستعداد لتحصيل ملحة الاجتهاد ، للسيد محمد مهدي القزويني الحلي ١٣٠٠ هـ.
- ٤ - تعريف علم الأصول ، للشيخ عبدالحسين بن علي البزدي الطالقاني ١٣٢٣ هـ.
- ٥ - دلالة الألفاظ العربية بين علماء اللغة والأصوليين حتى نهاية القرن السادس الهجري ، للدكتور حسن بن محمد تقى الحكيم ١٤١٥ هـ.
- ٦ - مأخذ على الشيخ مرتضى الانصارى ، للشيخ محمد بن مهدي اللاكانى الرشتي.
- ٧ - ما أخذ الأخوند الخراسانى من غيره ، للشيخ اللاكانى أيضاً.
- ٨ - المدخل إلى أصول الفقه الجعفري ، للشيخ يوسف عمرو العاملى.
- ٩ - مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين ، للشيخ محمد بن عبدالحسن الغراوى.
- ١٠ - الأسس العقلية : دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه ، للسيد عمار أبو رغيف.

#### (الأرجيز والمنظومات) :

ظاهرة نظم المتون العلمية أو الفكر العلمي بعامة من الظواهر المعروفة ، في الأوساط العلمية الإسلامية. وعلم أصول الفقه لا يختلف عن سائر العلوم الإسلامية في أخذ نصيه من هذه الظاهرة.

- وسأذكر - هنا - أمثلة من هذا مبتدئاً بذكر إسم الناظم ، ثم عنوان الأرجوزة أو المنظومة إن كان له ذكر في كتب الفهارس والتراجم :
- ١ - الشيخ علي بن حسين آل محبي الدين ١٣٥ هـ.
- ٢ - السيد محمد مهدي بحر العلوم ١٢١٢ هـ ، وعنوان منظومته : الدرة البهية في نظم رؤوس المسائل الأصولية.

- ٣- الشیخ أسد الله بن إسماعيل الدزفولي الكاظمي ١٢٣٧هـ وأرجوزته هي نظم لنزدة الأصول للشيخ البهائی.
- ٤- الشیخ سليمان بن أحمد آل عبدالجبار القطيفي ١٢٦٦هـ.
- ٥- الشیخ حسن بن أحمد المحسني الفلاحي ١٢٧٢هـ.
- ٦- الشیخ عبدالله بن الحسن آل عبدالجبار القطيفي ١٢٩٢هـ ، وعنوان أرجوزته: زهرة أرض الغری.
- ٧- الشیخ محمد صالح المازندراني الحائری المولود سنة ١٢٩٧هـ ، واسم أرجوزته : سبیکة الذهب.
- ٨- السيد معز الدين محمد المهدي بن الحسن القزوینی الحلی ١٣٠٠هـ ، وسمی أرجوزته : السبائق المذهبة ، بدأها بقوله :  

يقول راجی عفو رب محسن  
وقال في تسميتها :

وسمیتها لتأبدت مذهبة  
والشمس بالسبائق المذهبة

وقد شرحها الشیخ عبدالرحیم بن عبدالرحمان الكرمانشاهی الكرکوتي  
المترفی سنة ١٣٠٥هـ.
- ٩- السيد علي بن محمد الغرفیي البحراني ١٣٠٢هـ.
- ١٠- الشیخ موسى شرارة العاملی ١٣٠٤هـ ، أسمها الدرة المنظمة ، مستهلاً إياها بقوله :  

بسم الله خير مفتح  
وقال في تسميتها :

سمیتها بالدرة المنظمة  
حوت قوانین الأصول المحکمة

وعليها شرح لابنه الشیخ عبدالکریم بن موسی شرارة ١٣٣٢هـ.
- ١١- الواعظ الشیخ علی اليزدی ١٣١١هـ.

- ١٢ - الشيخ محمد إبراهيم بن عبد الوهاب السبزواري ، نظمها سنة ١٣١٣هـ.
- ١٣ - السيد محمد باقر بن زين العابدين الخونساري ١٣١٣هـ.
- ١٤ - الشيخ علي بن محمد علي آل حيدر ١٣١٤هـ.
- ١٥ - الشيخ أحمد بن صالح آل طعان الستري البحرياني ١٣١٥هـ ، وهي نظم لزبدة البهائى ، وعنوانها : *العمدة في فنون الزبدة*.
- ١٦ - الشيخ علي بن عبدالله المظفر ١٣١٦هـ.
- ١٧ - الميرزا محمد هاشم بن زين العابدين الخونساري ١٣١٨هـ ، واسمها : *مبانى الأصول* ، نشرت ضمن مجموعة رسائله سنة ١٣١٧هـ.
- ١٨ - الشيخ عبدالهادى شليلة البغدادى ١٣٣٣هـ ، عنوانها : *الدرة المنتظمة*.
- ١٩ - الشيخ حسن علي البدر القطيفي ١٣٣٤هـ.
- ٢٠ - الشيخ محمد حسن بن أحمد الجواهري ١٣٣٥هـ.
- ٢١ - السيد مهدي بن محسن آل بحر العلوم ، وله *شرح عليها*.
- ٢٢ - السيد محمد صادق بن محمد باقر الحجۃ الطباطبائی ١٣٣٧هـ ، اسمها : *الروض المطلول*.
- ٢٣ - الشيخ محمد بن عبدالعظيم الطهراني ١٣٥٠هـ ، عنوانها : *الذرر الغروية*.
- ٢٤ - السيد صدر الدين بن محمد أمين آل فضل الله العاملی ١٣٦٠هـ.
- ٢٥ - الشيخ مهدي الأزرى البغدادى ١٣٦١هـ.
- ٢٦ - الشيخ محمد السماوي ١٣٧٠هـ ، اسمها : *مناهج الأصول*.
- ٢٧ - الشيخ علي الجشى القطيفي ١٣٧٦هـ ، وهي نظم *كفاية الأصول* للأخوند الخراسانى.

**(الخلاصات والمختصرات ) :**

وهي :

-إمامتون ألفت للطلبة المبتدئين.

-وإما خلاصات لكتب كبيرة.

تسهيلًا لحفظ الفكرة ، وتمهيداً لدراسة أعلى.

١-الشيخ نجم الدين خضر بن شمس الدين محمد الجبل وردي، بعد سنة ٥٨٣٦هـ،  
حقائق الفرقان في خلاصة الأصول والميزان.

٢-الشيخ جعفر بن حسين التستري ١٣٠٣هـ ، مبادئ الأصول.

٣-الشيخ عبدالله بن محمد علي الرايتي الكرماني ١٣٢٧هـ ، خلاصة الأصول.

٤-الشيخ مهدي الخالصي الكاظمي ١٣٤٣هـ ، تلخيص الرسائل.

٥-السيد محمد علي بن محمد حسين الشهري الحائرى ١٣٤٦هـ ، منتخب  
الأصول.

٦-الشيخ يعقوب على السرخه ديزجي الزنجاني ١٣٦٥هـ ، خلاصة الأصول.

٧-السيد صدر الدين الصدر ١٣٧٣هـ ، ملخص كتاب الفصول في علم الأصول.

٨-محمد مجتبى بن محمد حسين النوكاني ١٣٧٦هـ ، الوجيز في الأصول.

٩-الشيخ محمد الفاضل القائيني ١٤٠٥هـ ، الوجيز في الأصول.

١٠-الشيخ عز الدين الجزائري النجفي ، الخلاصة في أصول الفقه.

١١-الميرزا علي المشكيني الأردبيلي ، تحرير المعالم.

١٢-الشيخ علي أصغر بن رجب الروحاني النجف آبادي ، قبسات العقول في  
مختصر علم الأصول.

١٣-الشيخ حسين مرعي والشيخ إسماعيل حريري ، خلاصة الأصول.

١٤-الشيخ حسن الشيساوي ، مبادئ أصول الفقه.

١٥-عبدالهادي الفضلي (مؤلف هذا الكتاب) ، مبادئ أصول الفقه.

(المحاكمات) :

وهو لون من البحث العلمي النقدي ، يقوم على أساس من محاكمة الآراء من

خلال الموازنة بين أدلةها ومناقشتها.

١ - المحاكمات بين أصحاب القوانين والهداية والفصول ، الشيخ حسين التربتي حدود سنة ١٣٠٠ هـ.

صاحب القوانين : الميرزا القمي.

وصاحب الهداية ( هداية المسترشدين في شرح معالم الدين ) : الشيخ محمد تقى الاصفهانى.

وصاحب الفصول : الشيخ محمد حسين الاصفهانى أخوه صاحب الهداية.

٢ - محاكمات الأصول بين القوانين والفصول ، الشيخ أحمد بن الحسين التفريشي ١٣٠٨ هـ ، طبع بإيران بعنوان ( مقابيس الأصول ).

٣ - المحاكمات بين صاحبي القوانين والفصول ، السيد عبد الصمد بن أحمد الموسوي الجزائري التستري ١٣٣٧ هـ.

٤ - المحاكمات بين صاحبي القوانين والفصول ، الآقا منير بن الآقا جمال البروجردي ١٣٤١ هـ.

٥ - المحاكمات بين الكفاية والأعلام الثلاثة ، محاضرات أصولية ألقاها الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني ( ت ١٤٠٦ هـ ) ودورتها نجله الشيخ محمد محمد طاهر الخاقاني.

والأعلام الثلاثة هم :

-الميرزا محمد حسين الثنائي.

-الآقا ضياء الدين العراقي.

-الشيخ محمد حسين الاصفهانى.

( الدراسات المقارنة ) :

وهي تلکم المؤلفات التي تضم مادتها المقارنة بين أصول الفقه الإمامي وأصول الفقه عند المذاهب الإسلامية الأخرى.

وأول من راد هذا الموضوع هو أستاذنا السيد محمد تقى الحكيم في مؤلفه

(الأصول العامة للفقه المقارن) الذي ألفه طلبة الشرف في كلية الفقه بالنجف الأشرف.

### (البحوث):

- وأعني بها تلکم الدراسات التي لم تستقل بشكل كتاب أو رسالة ، وإنما نشرت في مجلات علمية ، وهي أمثل :
- ١ - دور الوحديد البهبهاني في تجديد علم الأصول ، لزميلنا العزيز الشيخ محمد مهدي الأصفي ، المنشور في مجلة (الفكر الإسلامي) ، إصدار مجمع الفكر الإسلامي بقم ، أعداد السنة الأولى ١٤١٤هـ.
  - ٢ - مع كتاب (دروس في علم الأصول) للشيخ حامد الظاهري ، في العددين الخامس والسادس من السنة الثانية ١٤١٥هـ من مجلة الفكر الإسلامي.
  - ٣ - الشيخ الأنصاری رائد المدرسة الأصولية المعاصرة ، للشيخ الأصفي ، في العدد السابع من السنة الثانية ١٤١٥هـ ، من مجلة الفكر الإسلامي الخاص بالشيخ الأنصاری.
  - ٤ - قراءة في منهج البحث العلمي للأصول عند الشيخ الأنصاری ، للدكتور عبدالزهرة البندر ، العدد الخاص بالشيخ الأنصاری من مجلة الفكر الإسلامي.
  - ٥ - لمحات من معالم مدرسة الشيخ الأنصاری ، السيد هاشم الهاشمي ، العدد الخاص بالشيخ الأنصاری من مجلة الفكر الإسلامي.
  - ٦ - مبتكرات الشيخ الأنصاری في الفقه والأصول ، السيد نور الدين الجزائري ، العدد الخاص بالشيخ الأنصاری من مجلة الفكر الإسلامي.
  - ٧ - دليل العقل في التشريع الإسلامي والتشريع الغربي ، أبو الفضل عزّتي ، العدد التاسع من السنة الثالثة ١٤١٦هـ من مجلة الفكر الإسلامي.
  - ٨ - جانب من حداة المدرسة الأصولية للشهيد الصدر ، الشيخ حامد الظاهري ، العدد العاشر من السنة الثالثة ١٤١٦هـ من مجلة الفكر الإسلامي.
  - ٩ - نظرية حق الطاعة ، السيد علي أكبر الحائری ، العدد الثاني عشر من السنة الثالثة

١٤١٦هـ ، من مجلة الفكر الإسلامي.

١٠ - الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولي ، السيد جودت القزويني. العدد الأول - السنة الأولى ١٤١٢هـ من مجلة (الفكر الجديد) ، إصدار دار الإسلام بلندن.

## ▣ هنّهج البحث الأصولي :

وفي المادة الثانية (مادة منهج البحث الأصولي) احتوى علماء أصول الفقه فيها سيرة الأقدمين من علماء العلوم الأخرى باتخاذ معطيات علم المنطق منهجاً للبحث.

وهو منهج بحث عام يشمل جميع حقول المعرفة ، أي أنه لم يكن آنذاك لكل حقل معرفي منهج بحث خاص به ، كما هو شأن في عصرنا هذا.

ومنذ أن ثار الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (ت ١٦٤٩م) ثورته المعروفة على الفلسفة القديمة بوضع كتابيه المعروفيين (المقال في المنهج) و (قواعد الهدایة العقل) اتّخذ المفكرون والباحثون في معظم الأكاديميات ومراكز الثقافة بمختلف أنحاء العالم من آرائه في المنهج ، وبخاصة القواعد الأربع منه ، والتي لخصها وبالتالي :

**القاعدة الأولى:** « هي ألا أقبل أي شيء على أنه حقيقي إلا إذا تبيّنت أنه كذلك باليقين ». .

**القاعدة الثانية:** « هي أن أقوم بتقسيم كلّ واحد من الصعوبات التي أفحصها إلى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي تحتاج إليها من أجل حلّها على أحسن وجه ». .

**القاعدة الثالثة:** « وهي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب ذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة وسهولة في المعرفة لأصاعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة درجة حتى

أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع».

القاعدة الرابعة : «أن أقوم بإحصاءات ثابتة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه أنني لم أغفل شيئاً»<sup>(١)</sup>.

أقول : اتَّخذ ذلِكَمَعْظَمَ الْمُذَكَّرِ تَأثِيرَ بِالثُّوَرَةِ الْعُلُمَىِّيَّةِ الْمُشَارِ إِلَيْهَا مِنْ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الْخُطُوطِ الْعَامَةِ ، وَالْخُطُوطِ الْأَسَاسِيَّةِ فِي وَضْعِ الْمَنَاهِجِ الْخَاصَّةِ ، فَكَانَ لِكُلِّ حَقْلٍ مَعْرِفَيِّي مَنْهَجٌ خَاصٌّ بِهِ.

وَعَلَى هَذَا - وَبِسَبِيلِهِ - تَغْيِيرِ الْوَضْعِ فِي بَرَامِجِ الدِّرَاسَاتِ الْجَامِعِيَّةِ ، بَيْنَمَا بَقِيَ الْوَضْعُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي بَرَامِجِ الدِّرَاسَاتِ الْحَوزَوِيَّةِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا بَقِيَتْ مَرْتَبَةً بِالْفَلْسَفَةِ الْقَدِيمَةِ وَالْمَنْطَقِ الْقَدِيمِ ، أَيْ أَنَّهَا لَمْ تَتَأَثِّرْ بِالثُّوَرَةِ الْثَقَافِيَّةِ الْأُورَبِيَّةِ.

وَلَكِنْ لِي - هَنَا - مَلَاحِظَةٌ لَمْ يَقْدِرْ لَهَا أَنْ أُثِيرَتْ مِنْ قَبْلِ الْآخَرِينَ ، وَتَتَلَخَّصُ فِي أَنَّ الإِضَافَةَ الَّتِي أَضَافَهَا الْفَιلِسُوفُ دِيكَارُوتُ تَحْصُرُ فِي الْقَوَاعِدِ الْثَلَاثِ الْآخِرَةِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْقَوَاعِدَ الْأُولَى الَّتِي تَقُولُ : «لَا يَتوَصِّلُ إِلَى الْيَقِينِ إِلَّا بِالْيَقِينِ».

وَيَوْضُحُ الدَّكْتُورُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدْوِيُّ فِي (مُوسَوعَةُ الْفَلْسَفَةِ) <sup>(٢)</sup> مَعْنَاهَا بِقُولِهِ : وَمَعْنَى الْقَوَاعِدَ الْأُولَى : أَنَّ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ أَجْلِ بَلوَغِ الْحَقِيقَةِ أَنْ يَتَحرَّرْ أَوْلَأَ مِنْ كُلِّ الْمُعْتَقَدَاتِ السَّابِقَةِ ، وَأَلَا يَقْبِلُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ إِلَّا مَا هُوَ بَيْنَ الْعُقْلِ.

وَالْأَمْرُ يَكُونُ بَيْنَ اللَّعْقَلِ إِذَا أَنْصَفَ بِصَفتَيْنِ : الْوَضْوحِ وَالْتَّمِيزِ.

وَيَوْضُحُ دِيكَارُوتُ مَعْنَى هَاتِينِ الصَّفَتَيْنِ فِي كِتَابِهِ الْآخِرِ (قَوَاعِدُ الْهُدَىِّيَّةِ الْعُقْلِ)

(١)- انظر: موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي، مادة ديكارت.

(٢)- موسوعة الفلسفة: ١/٢٩٤.

فيقول : إن الأشياء تكون واضحة ومتّبعة «إذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسمها إلى أشياء أقل بساطة ، مثل : الشكل والإمتداد والحركة والخ.

«ونحن نتصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هذه» .

هذه الأشياء البسيطة ندركها بالعيان noitiutnI أي ندركها لا بالإحساس الخداع ولا بالخيال المزور ، بل بالعقل الوعي المتّبعة الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتميزه عن غيره . فمعيار الحقيقة - إذن - هو الوضوح والتميز .

«وبهذا تتأمن وحدة العلم (أو المعرفة ) ، أعني في وضوح مبادئه وتميزها » .

إن هذه القاعدة - كما هو واضح؟ - مرتبطة بالاحتجاج والإستدلال ، ولذلك فهي تعني ما كان يعنيه القدماء من قولهم في مجال الإستدلال :

«إن النظرية التي لا ترجع إلى البدائية لا ترقى إلى مستوى الاحتجاج بها والإعتماد في الإستدلال عليها» .

والرجوع إلى البداهة لا يراد به إلا أن يكون الأمر بيّناً للعقل ، أي واضحاً ومتّبعاً .

وعليه فالمنهج العام القديم والمنهج العام الحديث يلتقيان عند هذه النقطة ، وهي أهم نقطة في المنهج . فلا اختلاف - إذن - بينهما في هذه الخطوة الأولى من المنهج .

وإذا كان ثمة اختلاف في المنطق العقلي إلى هذه البداهة والوضوح ، حيث أشير إليه عند الأقدمين ، ولم يتعرّض له المحدثون .

والسبب يرجع - فيما أرى - إلى أنّ موضوع البحث في العلم الحديث يختلف

عنه في الفلسفة القديمة ، ذلك أنَّ الفلسفة تبحث في العلل الأولى للأشياء ، أو قلَّ في علاقة الشيء بمؤثره ، وهي العلل الفواعل ، بينما يبحث العلم في علاقات عناصر ذلك الشيء أي علَّياته المادية والصورية.

والمنطلقات العقلية إلى البداهة أو الواضح هي - كما يلخصها أستاذنا السيد محمد تقى الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) <sup>(١)</sup> بعد أن يمهَّد لها بما يوضحها فيقول : « ومن أصول الاحتجاج وأولياته أن يترَّف المقارن أو غيره ممَّن يريد الموازنة والحكم في آية قضية كانت على القضايا الأولى ، والقضايا المسلمة لدى كلَّ من يريد الاحتجاج عليهم ، ليكون في الإنتهاء إلى هذه الأوليات أو المسلمات فصلاً في القول وإلزاماً في الحجَّة .

ومع عدم التعرُّف عليها لا يمكن الفصل في آية مسألة لإصرار كلَّ من الفريقين على وجهة نظره الخاصة.

وكلَّ قضية لا تنتهي إلى هذه الأوليات أو المسلمات تبقى معلقة ويتحول الحديث فيها من عالم الموازنة والتقييم إلى عالم تاريخ المبني والتعرُّف على وجهات النظر فحسب كما هو الشأن في عالم الإستظهارات ودعوى الإنصراف والتباادر المختلف فيها.

وقد يكون من نافلة القول أنْ تؤكَّد على أنَّ فقهاء المسلمين وفلسفتهم على الإطلاق يعتبرون هذه القضايا الأساسية لكلَّ احتجاج من البديهيات أو المسلمات ، وهي القضايا التي يتمثَّل بها :

١ - مبدأ العلية والمعلولة بما فيها من إمتناع تقدُّم المعلول على العلة ، وتأخِّرها عنه ، أو مساواتها له في الرتبة ، ثمَّ امتناع تخلُّفه عنها ، فحيثما توجد

(١) - الأصول العامة للفقه المقارن : ط٢ / ص ٢٢ - ٢٤ .

العلة التامة يوجد المعلول حتماً.

- ٢- مبدأ استحالة التناقض إجتماعاً وإرتفاعاً مع توفر شرائط الاتحاد والاختلاف فيها<sup>(١)</sup>.
- ٣- مبدأ استحالة اجتماع الملكة وعدتها وارتفاعهما مع توفر قابلية المحل.
- ٤- مبدأ امتناع اجتماع الضدين.
- ٥- مبدأ استحالة الدور.
- ٦- مبدأ استحالة الخلف.
- ٧- مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

لذلك لا نرى أية ضرورة للدخول في تفصيل القول في هذه القضايا وما يشبهها ما دمنا نعتقد أن الجميع يؤمنون بها وربما شاركهم فيها فلاسفة العالم على الإطلاق ، وان ظهر من بعضهم خلاف ذلك نتيجة عدم تحديد المصطلحات وتوحيد نقطة النزاع فيها ، وإنما فلست أظن أن عاقلاً من العقلاء يؤمن بإمكان اجتماع النقيضين مع توفر شرائط التناقض في الاتحاد والاختلاف ، وهؤلاء الذين يدعون الإيمان بإمكان اجتماعهما لا يصوّرون الاجتماع إلا مع فقد بعض هذه الوحدات كالقائلين بنسبة الأشياء حيث يفقدون في أمثلتهم إما شرط الزمان أو المكان أو الإضافة ، وفي بعض أمثلتهم خلط بين جمع النقيض إلى النقيض

(١)-يشترط الفلاسفة في اجتماع أو ارتفاع النقيضين اجتماع وحدات عشر، هي: الموضوع، المحمول، zaman، المكان، الرتبة، الشرط، الإضافة، الجزء والكل، القوة والفعل، الحمل. كما اشترطوا ضرورة الاختلاف في ثلاثة، هي: الكلم والكيف والجهة. ومع تخلف إحدى هذه الوحدات، أو عدم توفر الاختلاف في واحد من هذه الثلاث لا يمنع العقل من إمكان الاجتماع أو الارتفاع.

وأجتماع النقيضين حيث لم يحسنوا التفرقة بينهما<sup>(١)</sup> كما لم يحسنوا التفرقة بين **الضد والنقيض** «.

والمنطق القديم - باعتباره منهج بحث - أفرز أمام الباحثين **الأصوليين** :  
الطريقتين المعروفتين في مجال الإستدلال ، وهما :

**١- طريقة الاستقراء:**

وهي تعتمد الملاحظة والتجربة ، والانتقال من الجزئي إلى الكلي.

**٢- طريقة الاستنتاج:**

وهي تعتمد التفكير الذهني في معلومات كلية معينة ينتقل منها إلى المطلوب.

وعند تعامل **الأصوليين** مع هاتين الطريقتين وتطبيقاتهما على قضايا ومسائل علم أصول الفقه برز أمامهم مصدران لهاتين الطريقتين وهما :

**١- النقل ، وطريقته الاستقراء.**

**٢- العقل ، وطريقته الاستنتاج.**

وعبر بعضهم عن النقل بالشرع ، وقد جرّ هذا التعبير إلى ما يشبه الخصومة بين أنصار كلّ طريقة تجاه أنصار الأخرى.

ودخل عنصر التقديس فشدد كلّ طرف على طريقته بما أدى إلى شيء من الأضطراب.

وللذكر لهذا بعض الأمثلة :

(١)- إقرأ ما كتبه الماركسيون حول صراع المتناقضات ، وما كتبه النسبيون حول إمكان اجتماع النقيضين على أساس من نظريتهم النسبية مع أنّ صدق النظرية لا يبطل استحالة اجتماع النقيضين لفقد شرط الإضافة فيها كما هو واضح.

١- رفض التقليدون ما يعرف بمفهوم الموافقة أو الأولوية ، لأنَّه لم يرد نقل عن المشرع الإسلامي بلزوم الأخذ بذلك ، فقوله تعالى : « لَا تَقْتُلُ لَهُمَا أَفْ » يدلُّ على حرمة التأليف فقط ، ولا يتعدى منه إلى حرمة ما هو أولى منه بالحرمة كالسب والضرب.

مع أنَّ هذه القضية هي من البداهيات التي لا تحتاج حتى إلى أدنى قليل من التفكير للإيمان بها ، لكنَّ التقديس للنقل الذي فرض إلغاء تحكيم العقل حتى في أوضح البداهيات أدى إلى هذا الإنكار.

٢- وأسرف العقليون في الإلتزام بقواعد علم المنطق كما في التزامهم بتعريفه لموضوع العلم بأنَّه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، حتى آل بهم الأمر إلى إنكار أن يكون لعلم أصول الفقه موضوع خاص ، فقالوا : إنَّ الذي يبحث فيه هذا العلم لا يصدق عليه عنوان موضوع ، وإنَّما هو مجموعة مسائل التفت حتى مظلة هدف معين وحد بينها ، وكان هو القدر الجامع بينها والقاسم المشترك لها.

وجاء هذا بسبب تقدیسهم لمعطيات علم المنطق دونما إخضاعها للنقد العلمي ومحاولة الوقوف على مواطن الضعف فيها والقوة ، والخطأ والصواب.

مع أنَّ التعليمات العلمية المنهجية تقول : « إنَّ مفاهيم القدماء ليست ملزمة لنا ، وليست شيئاً مقدسًا لا يجوز الخروج عنه ، وتجاوزه .

إنَّا نحترم هذه المفاهيم وندرسها ونستأنس بها ونوظفها في دراساتنا حتى ثبتت جدواها وقيمتها »<sup>(١)</sup>.

---

(١)- د. سعدون السويع في مقدمة لكتاب (الألسنة الحديثة واللغة العربية) للدكتور محبي الدين حميدي.

وعند مراجعة كتب أصول الفقه لمختلف مدارسه النقلية والعلقانية والأخرى التي هي بين بين ، في مجال دراسة الظواهر الأصولية من خلال ربط النتيجة بالدليل ، نستخلص أنَّ لديهم ثلاثة مناهج ، سارت - من ناحية تاريخية - بين مَدَّ وجزر ، وهي :

#### ١- المنهج النقلي :

الذي يعتبر النقول الشرعية (نصوص الكتاب والسنة) هي المصدر الأساسي والوحيد لأصول الفقه ، حتى في مثل ما أوضحتنا من بديهيات عقلية كمفهوم الأولوية.

#### ٢- المنهج العقلي :

الذى اعتبر العقل المتمثل في (العقل الفطري) و (سيرة العقلاء) ، هو المصدر المعتمد لأصول الفقه ، والمنقول أو النصوص الشرعية جاءت تأييداً له وتأكيداً عليه ، وربما أسرفت في الاعتماد عليه حتى في مثل ما أشرت إليه من الأخذ بالنظرية المنطقية التي تقول : (إنَّ موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) ، وهي - في حقيقتها - ليست من مدركات العقل الفطري ولا مما تبناه العقلاء ، إنما هي نتيجة تفكير شخصي أخطأ فيما قصد الإصابة فيه.

#### ٣- المنهج التكاملي :

وهو ذلك المنهج الوسط الذي حاول أن يكون بين بين ، فيأخذ من العقل في حدود ما يسمح بالرجوع إليه ، ويأخذ من النقل داخل إطار ما يراه مجالاً له.

### ▣ المدارس الأصولية :

ولكي نتبين تاريخ وتطور ما أشرت إليه من مناهج أصولية ، علينا أن نوطئ لها بتعريف المدارس الفقهية الأولى عند أهل السنة وذلك لأنَّ مدارسنا الأصولية

تأثرت في ولادتها عن المدارس الأصولية لأهل السنة ، فربما دفعها هذا التأثر إلى التأثر بها في بده نشوئها ولو بالجوانب الفنية منها.

ولدت مدارس أهل السنة في الأوساط العلمية السنّية بسبب الاختلافات الفقهية التي قامت بين مجتهدي الصحابة والتابعين والتي تمَّضت عما عرف عندهم بـ(مدرسة الحديث) و (مدرسة الرأي).

« نشأت مدرسة الحديث في المدينة، وسيب نشوئها في المدينة توافر السنة فيها بشكل كبير ، مما دفع علماء المدينة للاعتماد الكلي على ماورد عن الرسول ﷺ مما كان محفوظاً لديهم من سنة قوله ، وشائعاً بينهم من سنة فعليه».

« وتمثل مدرسة الرأي الاتجاه الفقهي الثاني الذي بدأت معالمه تتضح في العراق تحت تأثير عوامل مختلفة دفعت إليه.

وتشهد الروايات التاريخية أنَّ الصحابة الذين اشتهروا بالرأي قد تأثروا بالمنهج المتميّز الذي كان عمر بن الخطاب يعتمد عليه في اجتهاداته وأرائه.

ويعتبر عمر بن الخطاب من أكثر الصحابة تأثراً بالرأي وأشجعهم عليه وأقدرهم على استجلاء العلل وقياس الفروع على الأصول».

« وكان لكل مدرسة شيوخها وعلماؤها ومناهجها وأدلةها ، وبالرغم من ظهور فجوة واسعة بينهما في بداية الأمر ، فإنَّ تلك الفجوة ما لبثت أن ضاقت وتلاقت المدرستان في اتجاه فقهي متكملاً ظهر فيما بعد على يد العلماء الذين استطاعوا أن يجمعوا بين الحديث والرأي في منهجهم الفقهي»<sup>(١)</sup>.

---

(١)-المدخل للتشريع الإسلامي، د. محمد فاروق نبهان، ط١ سنة ١٩٧٧م. ص ١٥٠ و ١٥٢.

وقد تبلورت هاتان المدرستان - وبشكل واضح - في آخريات القرن الأول الهجري عند إنقراض آخر جيل من أجيال علماء الصحابة الذين كان آخرهم الصحابي الفقيه جابر بن عبد الله الأنصاري المتوفى سنة ٧٨٦هـ ، وتوجه التابعين إلى تدوين السنة وكتابة الفقه ، ومحاولة استخلاص أصوله منه.

وظهر في الأوسمة الفقهية الإمامية ما يماثل هذا الذي حدث عند أهل السنة ، ولكن في المنتصف الأول من القرن الرابع الهجري ، أي في فترة الغيبة الصغرى ، حيث توفى آخر وكيل ديني للإمام المهدي عليه السلام وهو علي بن محمد السمرى المتوفى سنة ٣٢٩هـ ، فكانت أيضاً مدرستان تشبهان إلى حد مدرستي الحديث والرأي عند أهل السنة ، وهي :

#### ١- مدرسة الصدوقين:

علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٢٣هـ) وابنه محمد بن علي بن بابويه القمي الشهير بالصادق (ت ٣٨١هـ).

اعتمدت هذه المدرسة الحديث مصدرها الأساسي في الدرس الفقهي.

ويرجع هذا إلى أنها انبثقت في مدينة (قم) عَشَر آل محمد ، وملتقى الوفرة الوافرة من رواة حديثهم ، فقد ذكر المجلسي الأول في كتابه الموسوم بـ(اللوامع) : «أنه كان في زمان علي بن الحسين بن موسى بن بابويه في (قم) من المحدثين مائتاً ألفاً»<sup>(١)</sup>.

وكان فيها - أيضاً الوفرة الوافرة من نصوص الأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام ما يغطي كل احتياجات الفقهاء في مجال الفتوى ، ولا أدل على هذا من

(١)- انظر : تاريخ التشريع الإسلامي ، للمؤلف ص ٢٥٠.

كتاب علي بن بابويه الفقيهي المعروف بـ(الرسالة) الذي يقول في فاتحته : «إن ما فيه مأخوذ عن أئمة الهدى ، فكلّ ما فيه خبر مرسل عنهم » ، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) لإبنه الصدوق الذي ضمّنه فتاواه الفقهية وكلّها نصوص أحاديث.

وقد ابتعد أقطاب هذه المدرسة عن الرجوع إلى العقل حتى في المعتقدات.

ونرى هذا واضحاً في الكتاب الآخر الذي ألفه الشيخ الصدوق في (التوحيد) ، فقد اعتمد فيه اعتماداً أساسياً على المقولات الشرعية ، فلم يتجاوزها إلا في شرحها حيث استخدم في بعض ذلك المعطيات العقلية.

وفي ذهاب الشيخ الصدوق إلى القول بسهو النبي ﷺ في الصلاة مستندًا على بعض الروايات في ذلك ، لدليل واضح على اعتماده على الحديث في مقابل العقل الذي يستدلّ به الإمامية على نفي السهو عن النبي ﷺ (١).

ولنطلق على هذه المدرسة اسم (المدرسة النقلية).

## ٢ - مدرسة القديسين :

الحسن بن علي بن أبي عقيل الحداء العماني (معاصر علي بن بابويه) ، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي البغدادي المتوفى سنة ٣٨١هـ (معاصر الشيخ الصدوق) .

فقد كان لوجودهما في بغداد أثر قوي في إنطلاقهما نحو التأكيد على الاجتهد عن طريق تطبيق القواعد الأصولية ، كذلك ميل ابن الجنيد إلى اجتهد الرأي ، وإعطاء الاعتبار للقياس الشرعي المصدررين المعروفين لدى أهل السنة ، وبخاصة

(١) - يراجع لمعرفة التفصيل في المسألة كتاب (بحار الأنوار) المجلد ١٧ ، الباب ١٦ (سهوه ونومه ﷺ عن الصلاة).

فقهاء مدرسة الرأي منهم ، فقد كانت بغداد المركز الثاني بعد الكوفة لفقهاء مدرسة الرأي السنية.

يقول النجاشي<sup>(١)</sup> في ابن الجنيد : « سمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه : إنه كان يقول بالقياس ». .

وفي (الكتني والألقاب)<sup>(٢)</sup> عن السيد بحر العلوم أنه قال في ابن الجنيد : « وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة والرئاسة وعظم محله قد حكى عنه القول بالقياس ، واختلفوا في كتبه ، فمنهم من أسقطها ، ومنهم من اعتبرها ». .

ومن كتبه المشار إليها :

-كتاب كشف التمويه والإلباس على أعمار الشيعة في أمر القياس.

-كتاب إظهار ما ستره أهل العناد في الرواية على أئمة العترة في أمر الاجتهاد.

والذي يظهر من موقف الشيخ المفید الذي سأشير إليه أن ثمة مقابلة سافرة كانت بين أنصار الاتجاھين بالمستوى الذي انتهى بهما إلى أن يكونا مدرستين متقابلين ، تماماً كالذى حدث عند أهل السنة.

ويسلّمنا هذا إلى أن فقه الإمامية في القرن الرابع الهجري كان يتحرّك في إطار هاتين المدرستين ، وأنّ أصوله (أصول الفقه) كانت تستمدّ من الحديث في مدرسة الصدوقين ، ومن العقل في مدرسة القديمين.

ولنطلق على هذه المدرسة (مدرسة القديمين) المدرسة العقلية.

(١)-النجاشي ١٢/٢ .

(٢)-الكتني والألقاب ٦٢/٢ .

ويسلمنا أيضاً إلى أنَّ حركة الفقه الإمامي بعد غيبة الإمام المهدي طليلاً الصغرى لصعوبة الوصول إليه أخذت نفس المسار الذي أخذته حركة الفقه السني ، حيث سارت باتجاهين :

- خطَّ الحديث.

- خطَّ الشرع.

وسُمِّيَ هذان الخطان في لغة غير واحد من فقهاء الإمامية بـ:

- خطَّ الاجتهاد.

- وخطَّ العقل.

بما أدى إلى أن يكون وضع المقابلة بينهما مقابلة بين الشرع والعقل.

وجاء هذا نتيجة حدة الصراع وشدة التعلُّب.

### ٣- مدرسة المفید :

وكان مجئ الشيخ المفید ، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي (ت ٤٣١هـ) عامل توازن بين المدرستين عن طريق الجمع بينهما ، وسلوك الخطَّ الوسط أو طريقة الـبین بين.

« بسبب ما كان يتمتع به الشيخ المفید من شخصية علمية عالية ومنزلة قيادية مرموقة ، واهتمام كبير بأمر التشريع ، وعناية فائقة بحركة الفكر التشرعي الإسلامي ، في إطار مذهب أهل البيت ، والعمل باحتياط واع ، على تهيئة الجوّ العلمي النظيف الذي يوفر له أصالته وجدیّته ، ويفتح الطريق أمامه لعطاء مثمر مفید .

وبسبب ما رأه من بوادر لانشقاق الصف الشيعي العلمي إلى هذين الإتجاهين بما يحمل أولئهما من جمود قد يعوق مسيرة التطور الفكري التشريعي ، وما يحمل ثانيهما من إنطلاق تجاوز حدود الدائرة المذهبية.

لهذا وذاك رأى أن يسلك طريق البين بين ،؟ فلا جمود ولا إنطلاق ولكن أمر بين أمرين ، يحفظ للتشريع أصالته ، ويعطيه المجال للتطور داخل إطار تلكم الأصالة.

فجمع أمره وحشد كلّ ما يملك من طاقات فكرية وقيادية للقيام بالمهمة.

وتجسد عمله بالتالي :

١ - ألف رسالته الفتواوية المعروفة بـ(المقنعة) في أصول الدين وفروعه ، ولم يتلزم في كتابتها وعرضها بمتون الأحاديث.

وأقام فتواء فيها على ما ذكره من مصادر للتشريع في كتابه (أصول الفقه) ، وهي:

- الكتاب.

- السنة.

- أقوال الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

فيكون بهذا قد رفض القياس ، ولم يجمد على حرافية التعبير بمتون الأحاديث.

٢ - ألف رسالته (الذكرة في أصول الفقه) التي اختصرها تلميذه الشيخ أبو الفتح الكراجكي وأدرج المختصر ضمن كتابه (كنز الفوائد).

وحصر فيها مصادر التشريع بما ذكرته أعلاه ، قال (١) : « إعلم أنَّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء :

-كتاب الله سبحانه.

-وسنة نبيه ﷺ.

-وأقوال الأئمة الظاهرين من بعده ». .

ويعني بأقوال الأئمة فتاواهم في أجوبة الأسئلة التي كانت ترفع إليهم ، ويحسّون عنها بمضمون حديث رسول الله ﷺ لا بمنته ولفظه ، ذلك لأنَّ أجوبتهم ، وما أعطوه من أحكام كانت على نوعين :

أ - ما التزموا فيها متن حديث الرسول ﷺ ولفظه.

ب - ما ضمنوها معنى الحديث وعبروا عن الحكم بلفظهم لا بلفظ الحديث.

كما أشار فيه إلى (دليل العقل) باعتباره الطريق الموصى إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار ، قال في الصفحة نفسها : « والطرق الموصولة إلى علم الشرع في هذه الأصول الثلاثة (يعني الكتاب والسنة وأقوال الأئمة) .

أحدتها : العقل ، وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

الثاني : اللسان ، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

وثالثها : الأخبار ، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة » (٢). فهو بهذا حصر مصادر التشريع بالكتاب والسنة ، ووضع العقل

(١)-كتنز الفوائد ص ٨١ من ط لبان .

(٢)-أنظر : تاريخ التشريع الإسلامي للمؤلف ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

في موضعه ، وهو اعتباره دليلاً على حجية الظاهر الأصولية.

فمدرسته تستمد القاعدة الأصولية من العقل ، و تستمد الحكم الفقهي من الكتاب والسنّة.

وألف مختصره الأصولي نموذجاً يسير عليه الخط الأصولي الإمامي الجديد ، وخطة للتأليف فيه يحتذى بها طلابه الذين أعدّهم لذلك ووجههم إليه.

ولنطلق على هذه المدرسة عنوان المدرسة التكاملية.

ونخلص من هذا إلى أنه كانت عندنا حتى القرن الخامس الهجري ثلاث مدارس بثلاثة مناهج ، وهي :

١ - المدرسة **الأصولية النقلية** ، ومرجعها النقل.

٢ - المدرسة **الأصولية العقلية** ، ومرجعها العقل.

٣ - المدرسة **الأصولية التكاملية** ، التي جمعت بين الرجوع إلى العقل دليلاً على حجية القاعدة الأصولية ، والرجوع إلى النقل (الكتاب والسنّة) مصدرًا للحكم الفقهي و دليلاً عليه.

وكما تقدم ، يرسم الشيخ المفيد - رأس هذه المدرسة - الخطوط العامة للمنهج الأصولي التكاملـي في مختصره الأصولي بقوله : «اعلم أنَّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء :

- كتاب الله سبحانه.

- وسنة نبيه ﷺ.

- وأقوال الآئمة الطاهرين من بعده عليهم السلام.

والطرق الموصلة إلى علم الشرع في هذه الأصول الثلاثة :

أحدها : العقل ، وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

والثاني : اللسان ، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

و الثالثها : الأخبار ، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة ... ». .

فهو بهذه الوثيقة العلمية يقرر :

١ - أن الطريقة لإثبات حجية أدلة الفقه من الكتاب والسنة هو العقل.

والذي يحتاج إلى الإثبات بالنسبة للقرآن الكريم ليس هو السندي إذ لا خلاف في أنه من الله تعالى ، ولا في دلالته النصية لأن المعنى متعمّن بذاته ، وإنما هو دلالة الظهور لأنها ظنية ، والطريق لإثبات حجية الظهور هو العقل.

وتشترك السنة مع الكتاب في الدلالة ، وتحتختلف عنه في السندي فما كان متواتراً أو مفروضاً بما يفيد القطع ، فالعقل يحكم بحجيته أيضاً ، لأن اليقين لا يستفاد من الدليل إلا إذا كان في أعلى مراتب حجيته .. وإن كان خبر ثقة فهو مظنون ، والطريق إلى إثبات حجيته هو العقل.

فالخط العام هو : أن الطريق لإثبات الحجية هو العقل.

والخط العام الآخر لاستخلاص الحكم الشرعي من النص الشرعي (آية أو رواية ) - بعد ثبوت حجيتها - هو تطبيق قواعد اللغة العربية في الصرف والنحو والبلاغة والدلالة والمعجم.

وفي صوته : نقول :

- عندنا كليات وهي القواعد الأصولية ، والطريق لإثبات حجيتها هو العقل.

- وعندنا جزئيات وهي النصوص الشرعية ( الآيات والروايات ) ، والطريق لمعرفة معناها هو تطبيق قواعد اللغة العربية.

وستبين - في موضعه - أن المراد بالعقل - هنا - هو سيرة العقلاء ( سلوك أبناء المجتمع البشري ) أي الظواهر الاجتماعية العامة .

والمنهج الذي ينبغي أن يتبع لدراسة الظاهرة الاجتماعية هو المنهج الاجتماعي ، ويأتي له زيادة إيضاح .

ويلاحظ - هنا - أن الشريف المرتضى عندما أراد وضع كتابه الأصولي (الذريعة) لم يجد أمامه ما يرجع إليه في دراسة المادة الأصولية إلا كتاب شيخه المفید ، وهو مختصر جداً ، وإلى جانبه الكتب الأصولية السنیة ، وهي كثيرة وكاملة في مادتها ومتكاملة فيما بينها .

وهذا الواقع - بطبيعته - يفرض عليه الرجوع إلى الكتب السنیة من ناحية فنية على الأقل .

وعليه أن يقارن ويوارن حتى تنتهي المسيرة الأصولية الإمامية بعد حين من الزمن إلى الأصول الإمامي المستقل .

وفي الوقت نفسه نعي على المؤلفات السنیة المتوافرة آنذاك إغراقها وإسرافها في التعامل مع معطيات علم الكلام بما يصعب معه التمييز بين علم الكلام وعلم الأصول من حيث المنهج ، قال : « أمّا بعد ، فإنّي رأيت أن أملّي كتاباً متوسطاً في أصول الفقه ، لا ينتهي بتطويل إلى الإملال ، ولا باختصار إلى الإخلال ، بل يكون للحاجة سداداً ، وللتبصرة زيادة ، وأخصّ مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء ، فإنّ مسائل الوفاق تقلّ الحاجة فيها إلى ذلك .

فقد وجدت بعض من أفراد لأصول الفقه كتاباً ، وان كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه قد شرد عن قانون أصول الفقه وأسلوبها ، وتعدّاها كثيراً وتخطّاها ، فتكلّم على حدّ العلم والظنّ ، وكيف يولد النظر العلم ، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب ، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة ، وما تختلف فيه العادة وتتفق ، والشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول ﷺ ، والفرق بين خطابيهما بحيث يجتمعان أو يفترقان ، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محضر صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه<sup>(١)</sup>.

ويرمي بهذا إلى نقد احتواء علم الكلام لعلم الأصول ، وليس استخدام العقل مصدرأً أصولياً.

وباللقاء نظرة على مراجع كتابه (الذرية) نجده قد رجع إلى الأعلام التالية أسماؤهم :

١-أبو علي : محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي (ت ٣٠٣هـ) ، ومن المظنون قوينًا أنه أخذ آراء الأصولية والكلامية من كتابه (تفسير القرآن) ، ومما نقل عنه في الكتب الأصولية والكلامية التي وقف عليها.

٢-أبو هاشم : عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ) ، له كتاب (العدة في أصول الفقه) ، وأحال قوينًا أنه رجع إليه ، وإلى ما نقل عن أبي هاشم من آراء كلامية وأصولية في الكتب التي هي تحت متناوله.

٣-أبو الحسن الكرخي : عبيد الله بن الحسن البغدادي الحنفي (ت ٣٤٠هـ) ، له رسالته في أصول الفقه التي عليها مدار فروع فقه الأحناف ، ربّما رجع إليها ، وإلى ما نقل عنه في غيرها من رسائل وكتب.

(١)-تاريخ التشريع الإسلامي المؤلف من ٢١١

٤- أبو بكر الفارسي : أحمد بن الحسن بن سهل الشافعي ( ت حدود ٣٥٠هـ ) له :  
الذخيرة في أصول الفقه .

٥- القفال : أبو بكر محمد بن علي الشاشي الشافعي ( ت ٣٦٥هـ ) ، له : كتاب  
أصول الفقه .

٦- أبو عبدالله : الحسين بن علي البصري المعتزلي ( ت ٣٦٧هـ ) ، له : كتاب  
التفضيل في الإمامة .

كما راجع (أعني المرتضى) إلى كتابيه (الذخيرة) وهو في علم الكلام ،  
و(الشافي) وهو في الإمامة .

وأمر طبيعي أن تكون نسبة المراجع السنية فيه أكثر من المراجع الإمامية ، لعدم  
وجود مؤلفات في أصول الفقه الإمامي غير مختصر أستاذة الشيخ المفید ، فلا غنى  
له - حينئذ - عن أن يستفيد في التبويب لمواد أصول الفقه ، ومسالك البحث فيها  
فيئاً من تجارب سابقيه .

وأيضاً لا غرابة أن نجده يتأثر بالجوانب الفكرية المهيمنة آنذاك على المؤلفات  
الأصولية حيث طبعت بطبع احتواء علم الكلام لعلم الأصول ، وبخاصة أنه من  
أعلام المتكلمين والمؤلفين فيه .

ومع هذا كان له فضل السبق في محاولة التخفيف من غلواء هيمنة علم الكلام  
على علم الأصول بالإكثار من استعراض آراء الفقهاء إلى جانب آراء المتكلمين  
ليمهد لمن يأتي بعده الطريق إلى استقلال علم الأصول بمنهجه الخاص به عن  
منهج علم الكلام واستقلال أصول الفقه الإمامي في خطوطه وطبيعة مراجعته عن  
أصول الفقه السنية .

وقد شمل هذا التأثر بكتب الأصول السنية من حيث المنهج في سيرها وفق

المنهج الكلامي ، وفي المادة من حيث احتواء علم الكلام لعلم الأصول ما كتب في القرنين السابع والثامن الهجريين كمؤلفات الفاضلين (المحقق والعلامة) الأصولية :

وأوضح مثال لذلك كتاب (معارج الأصول) للمحقق الحلبي (ت ٦٧٦ھ) ، فإن مراجعه الأصولية التي رجع إليها هي :

- ١- الشیخ المفید فی مختصره الأصولی المعروف ، فقد نقل عنه بعض عباره كما في ص ١٨٧.
- ٢- الشیریف المرتضی.
- ٣- الشیخ الطووسی.

هؤلاء هم مراجعه من الإمامية ، ومن المظنون قوياً استقاذه آراء المرتضى من (الذریعة) ، والطوسی من (العدة) ، وان لم يذكر الكتاين في كتابه لا تصریحاً ولا بالإشارة إليهما.

وكذلك صنع هذا الصنبع مع المراجع الأصولية السنية ، فقد كان يذكر اسم العالم السني ، ولا يذكر الكتاب الذي أخذ رأيه منه ، فمن المحتمل أن يكون قد أخذه من (الذریعة) أو (العدة) ومن المحتمل أيضاً أن يكون قد أخذه من كتاب العالم السني مباشرةً.

ويرجح الاحتمال الثاني لأن الكتب السنية الأصولية المشار إليها كانت موجودة في عصره ، وفي متناول المؤلفين.

وهاهي أسماء العلماء المذكورة في كتابه :

- ١- الإمام الشافعی (ت ٢٠٤ھ) ، له : الرسالة.
- ٢- أبو علي الجبائی.

- ٣- أبو هاشم الجبائي.
- ٤- أبو الحسن الكرخي.
- ٥- القفال الشاشي.
- ٦- أبو عبدالله البصري.
- ٧- القاضي : عبد الجبار بن أحمد الهمданى المعتزلى ( ت ١٥٤ هـ ).
- ٨- أبو الحسين : محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلى ( ت ٤٣٦ هـ ) ، له :  
المعتمد في أصول الفقه.

ورجع إلى آخرين عن طرق غير مباشرة ، أي نقلًا عن المصادر التي بين يديه ،  
وهم :

- ابن قبة : أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن الرازى من أصحابنا الإمامية ومن  
متقدميهم في علم الكلام ، له : كتاب (الأنصاف) في الإمامة ، نقل منه الشيخ المفيد  
في كتابه (العيون والمحاسن).

نقل المحقق رأيه المعروف في استحالة التعبد بخبر الواحد ، قال <sup>(١)</sup> : « المسألة  
الثانية : يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً ، خلافاً لابن قبة من أصحابنا ، وجماعة من  
علماء الكلام ». .

كما أشار إلى هذا قبله السيد المرتضى في (الذرية) ، فربما قد نقله عنه.

- أبو الهذيل العلاف المعتزلى <sup>(٢)</sup> .

- ابن سريج البغدادي الشافعى <sup>(٣)</sup> .

(١)- العيون والمحاسن ص ١٤١ .

(٢)- الذريعة ص ٣١ .

(٣)- الذريعة ص ٤٢١ .

-النظام ص ٤١.

-الأشعرية ص ٣٦.

-أصحاب الشافعى ص ٧.

-بعض الحنفية ص ٩٩.

-بعض العراقيين ص ٨٠١

-الحساوية ص ٩١.

-المعتزلة ص ٤١.

-أهل الظاهر ص ٣١.

والملحوظ - كما هو واضح - أن نسبة المصادر السنّة تزيد على نسبة المصادر الإمامية بالضعف ونصف الضعف.

وأن أكثر المصادر السنّة هم معتزلة وعلماء كلام.

ويبدو لي أن المحقق أفاد كثيراً من ذريعة السيد وعدة الشيخ.

ربما كانتا هما الطريقين إلى آراء علماء أهل السنة ، لأن كتابه (المعارج) يكاد يكون صدى مختصرًا لذريعة المرتضى ، لو لا ما أضاف من مصادر أخرى لم يذكرها المرتضى لأنها ما كانت على عهده.

أما ظاهرة احتواء علم الكلام لعلم الأصول فتتمثل بالمبدأ الكلامي العام الذي أرسست عليه جميع نظرياته ومعطياته الأخرى ، وهو مبدأ التحسين والتقييم ، الذي يراد به تقسيم أفعال الإنسان إلى حسنة يمدح فاعلها ويثاب عليها ، وقبيحة يذم فاعلها ويعاقب عليها.

وهو بالنسبة لعلم الكلام مبدأ سليم لأن علم الكلام يبحث في المبدأ والمعاد ، فالله تعالى لا يأمر إلا بالفعل الحسن ولا ينهى إلا عن الفعل القبيح ، هذا من حيث

المبدأ.

وهو في المعاد يجازي على الحسن بالثواب وعلى القبيح بالعقاب.

أما بالنسبة لأصول الفقه فلا مجال لأن يكون هذا المبدأ الكلامي هو المعيار، ذلك أنَّ أصول الفقه هي أصول تشريع ، والتشريع يتعلق بفعل الإنسان بما فيه من مصلحةً أمراً ، و بما فيه من مفسدة نهياً.

وبتعبير آخر: أنَّ التشريع هو مجموعة أوامر ونواهي ، أصدرت لتنظيم علاقة الإنسان بالأَخْرَ ، على أساس من جلب المصلحة له ودفع المفسدة عنه ، والثواب والعقاب ليسا على الفعل ، وإنما على الطاعة وعدمها المتمثلين بالامتثال من العبد و عدمه.

فإن لا ينظر إلى هذا المبدأ العام للتشريع عند البحث عن قواعده وأصوله ، وينظر إلى المبدأ العام الآخر ، وهو المبدأ الكلامي لهو دليل واضح على احتواء علم الكلام لعلم الأصول.

وإليك بعض الشواهد على هذا من كتاب (المعارج) :

(١) «يُقسَّم الفعل إلى حسن وقبيح».

«ويعرف الواجب: ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم».

(٢) «يعرف المكرور: ما الأولى تركه، وليس ل فعله تأثير في إستحقاق الذم».

(١)-المعارج ص ٧٤ .

(٢)-ص ٨٤ .

(١) «الأول : أنَّ الأمر يقتضي كونه حسناً ، والنهي يقتضي كونه قبيحاً ، فيلزم كونه حسناً قبيحاً معاً».

«والثاني : أنَّ الفعل الواحد إما أن يكون حسناً وإما أن يكون قبيحاً ، فبتقدير أن يكون حسناً يلزم قبح النهي عنه ، وبتقدير أن يكون قبيحاً يقبح الأمر به».

(٢) «الجواب عن الرابع : أنَّ الأمر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسناً كانا كذلك وإنما قبحاً».

على أنه لو كان الأمر كذلك ، لم يكن متعلق الأمر مراداً ، فلا يكون مأموراً به ، فلا يكون النسخ متناولاً له».

وقد مهد صنيع الحلين الفاضلين ومن سواهما بما ألفوا من كتب ورسائل في أصول الفقه إلى استقلال علم الأصول في مراجعه عن الأصول السنّي ، وتم ذلك في أخيريات القرن العاشر وأوّليات القرن الحادي عشر الهجريين.

وتجلّى هذا واضحاً في كتاب ( معالم الدين ) للشيخ حسن العاملی (ت ١٠١١ھـ) فقد رجع إلى :

- الشريف المرتضى في ( الذريعة ) و ( الشافی ) و ( المسائل التباينیات ) .

- الشيخ الطوسي في ( العدة ) .

- القاضي ابن البراج .

- السيد ابن زهرة في ( الغنیة ) .

(١)-ص ١٦٨ .

(٢)-ص ١٦٩ - ١٧١ .

- الشيخ ابن إدريس في (السرافر).
- السيد ابن طاووس في (البهجة لثمرة المهجة).
- المحقق الحلبي في (المعارج) و (المعتبر).
- العلامة الحلبي في (التهذيب) و (النهاية).
- فخر المحققين عن طريق الشهيد الثاني.
- الشهيد الأول في (الذكرى) و (الدروس).
- الشهيد الثاني في (فوائد الخلاصة).
- الشيخ المفيد ، رجع إليه عن طريق الفاضلين المحقق والعلامة.
- الشيخ سعيد الدين الحمصي عن طريق السيد ابن طاووس.
- وذكر آخرين قليلين من علماء أهل السنة ، رجع إليهم عن طريق علماء الإمامية.  
وهو (أعني صاحب المعالم) بصنعيه هذا استقلَّ بأصول الفقه من حيث المرجعية.

وبقي أصول الفقه الإمامي حتى عصره يبحث في موضوعات لا علاقة له بها مثل موضوع القياس.

#### ▣ العودة إلى المدرسة الفقليّة :

وكان هذا بالثورة النقدية التي أحدثها الميرزا محمد أمين الاسترابادي الأخباري (ت ١٠٣٣هـ) على الأصوليين القائلين بالاجتهاد من خلال تطبيق أصول الفقه المستمدَّة من العقل.

فقد حاول أن يلغى دور العقل كمصدر للقاعدة الأصولية ، بـالغائه حجية ظواهر الكتاب وظواهر السنة لأنّ الدليل على هذه الحجية هو سيرة العقلاء ، أو قل هو (دليل العقل) كما عبر عنه غير واحد من علماء الأصول ، وبهذا التعبير تكمن المفارقة - التي أُشير إليها - والتي أدت إلى أمثال موقف الميرزا الاسترابادي. جاء في كتابه (الفوائد المدنية)<sup>(١)</sup> : « لا يجوز استبطاط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام ، بل يجب التوقف والاحتياط ».

وقد حاول بعض أتباع طريقة أن يؤكّدوا على أنّ أصول الفقه لا تؤخذ إلا من أحاديث أهل البيت عليهم السلام ، كما لا تؤخذ الأحكام الشرعية إلا عنهم عليهم السلام ، فكانت المؤلفات التالية :

- هداية الأمصار إلى طريق الأنفة الأطهار ، للشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي العاملـي ١٠٧٦هـ.
- الأصول الأصلية.
- نقد الأصول الفقهية.
- وكلـاهما للفيـض الكاشـاني ١٠٩١هـ.
- الفـصول المـهمـة في أـصول الـأـنـفة ، للـحرـ العـاملـي ١١٠٤هـ.
- الـحدـائق الـناـضـرة (المـقـدـمات) وـمـبـحـث (الـإـجـمـاع) عـند بـيـان حـكـم صـلـاة الجـمعـة فـي زـمـن الـغـيـبة.
- الـدرـة الـنـجـفـية.
- وكلـاهما للـشـيخ يـوسـف الـبـحـرـانـي ١١٨٦هـ.

-**الأصول الأصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية** ، للسيد عبدالله شبر ١٤٢٥هـ.

وكلها تؤكد على ما ذكرت وتنقد طريقة مدرسة القديمين العقلية في منهجها الأصولي ، ومدرسة المفید في الجانب العقلي من منهجها التكاملی.

ومن هذا ما جاء في كتاب (الحدائق الناضرة)<sup>(١)</sup> - عند كلام المؤلف على بطلان الاستدلال بالإجماع : «المقام الثاني في الإجماع ، وقد تقدم في مقدمات الكتاب نزراً من القول في بيان بطلان القول به والاعتماد عليه في الأحكام الشرعية وعدم كونه مدركاً لها ، وإن اشتهر في كلامهم عده من المدارك القطعية كالكتاب العزيز والسنّة النبوية.

ونزيد - هنا - بمزيد من التحقيق الرشيق والتدقيق الأننيق فنقول :

قد عرفت - ما قدمنا في المقام الأول - دلالة خبر الثقلين على أنّ ما يعمل به أو عليه من حكم فرعي أو مدرك أصلي يجب أن يكون متمسّكاً فيه بكتاب الله تعالى وأخبار العترة - على ما مرّ من البيان - لتحقق الأمان من الضلال والنجاة من أهوال المبدأ والماآل ، والزاعم لكون ذلك مدركاً شرعاً زائداً على ما ذكره عليه السلام يحتاج إلى إقامة البرهان والدليل ، وليس له إلى ذلك سبيل إلّا مجرد القال والقيل.

ومن الظاهر عند التأمل بعين الإنصاف وتجنّب العصبية للمشهورات الموجبة للاعتسافات أن عدّ أصحابنا - (رضوان الله عليهم) الإجماع مدركاً إنما اقتفيوا فيه العامة العمياء لاقتفائهم لهم في هذا العلم المسمى بعلم أصول الفقه ، وما اشتمل عليه من المسائل والأحكام والأبحاث ، وهذه المسألة من أمهات مسائله ولو أنّ لهذا العلم من أصله أصلاً أصيلاً لخرج عنهم عليه السلام ما يؤذن بذلك ، إذ لا يخفى على

(١) - الحدائق الناضرة ٩/٣٦١-٣٦٢.

من لاحظ الأخبار انه لم يبق أمر من الأمور التي يجري عليها الإنسان في ورود أو صدور من أكل وشرب ونوم ونكاح وتزويع وخلاء وسفر وحضر ولبس ثياب ونحو ذلك إلّا وقد خرجت الأخبار ببيان السنن فيه ، وكذا في الأحكام الشرعية نقيرها وقطميرها ، فكيف غفلوا بلطفة عن هذا العلم ، مع أنه - كما زعموه - مشتمل على أصول الأحكام الشرعية ، فهو كالأساس لها لا بتنائها عليه ورجوعها إليه هذا ، وعلماء العامة كالشافعي وغيره في زمانهم بلطفة كانوا عاكفين على هذه العلوم تصنيفاً وتأليفاً واستنباطاً للأحكام الشرعية بها ، وجميع ذلك معلوم للشيعة في تلك الأيام ، فكيف غفلوا عن السؤال منهم عن شيء من مسائله؟

ومع غفلة الشيعة كيف رضيت الأئمة بلطفة بذلك لهم ولم يهدوهم إليه ولم يوقفوهم عليه؟ ، مع كون مسائله أصولاً للأحكام ، كما زعمه أولئك الأعلام ».

ويبدو أنَّ هذه الثورة بلغت ذروتها في عصر المحدث البحرياني فاتخذت من كربلاء مركزاً علمياً لها.

وكان القرنان الحادي عشر والثاني عشر ظرفاً مهيئاً لاكتمال متطلبات نموها واستقرارها.

وقد أطلق على المدرسة النقلية منذ حركة الميرزا الاسترابادي اسم الأخبارية نسبة إلى الأخبار ، وعلى مقابلتهم اسم الأصولية نسبة إلى علم الأصول.

كما أطلق على الإخباريين عنوان المحدثين نسبة إلى الحديث وعلى الأصوليين عنوان المجتهدين نسبة إلى الاجتهاد.

ومن الآن سوف نستعمل المصطلحين المذكورين فطلاق على المدرسة النقلية اسم (المدرسة الإخبارية) وعلى المدرسة التكاملية اسم (المدرسة الأصولية).

## • استهراية المدرسة الأصولية :

وفي مقابلة الحركة الإخبارية وانتشارها في العراق وتمرّكزها في كربلاء ، وصدر أكثر من مؤلف لها في أصول الفقه المستمدّة من أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام كانت في إيران حركة أصولية تمد المدرسة الأصولية بقوّة الاستمرار وحيوية الإنتاج ، والتأكيد على الجانب الكلامي والفلسفي فيها.

تمثّلت هذه الحركة بالأعلام الثلاثة المعاصرین ، وهم :

- ١- **الخاضل التونسي** : الملا عبد الله بن محمد البشريوني الخراساني (ت ١٠٧١هـ) ، له : الوافية في الأصول ، وحاشية على المعالم .
- ٢- **الميرزا محمد بن الحسن الشيرواني** (ت ١٠٩٨هـ) ، له : حاشیتان على المعالم ، إحداهما بالعربية والأخرى بالفارسية .

- ٣- **المحقق الخونساري** : السيد حسين بن جمال الدين محمد الاصفهاني (ت ١٠٩٨هـ) ، له في الأصول : حاشية المعالم ، وفي الفقه : مشارق الشموس في شرح الدروس (دروس الشهيد الأول) ، وأخرى في الكلام والفلسفة ذكرها الشيخ آل نعمة في (فلسفه الشيعة) <sup>(١)</sup> .

ولأن المحقق الخونساري كان من أعلام الفلسفة وعلم الكلام انعكس هذا على بحوثه ونتائجها في الأصول ، بما جعل المقابلة طويلاً الذيل طافحة الكيل بين أتباع المدرسة الإخبارية وأتباع المدرسة الأصولية المعاصرين .

وكان هذا التأكيد على الاستفادة من معطيات علم الكلام والفلسفة الإسلامية من قبل هؤلاء الأعلام الثلاثة ومعاصريهم قد أوجد ثقلًا علميًّاً ذات ضغط شديد في التوازن بين المدرسة الأصولية من جانب هؤلاء ، والمدرسة الإخبارية من جانب

العيرزا الاسترابادي ومن بعده من الإخباريين.

إن هذا التوازن بين الحركتين وبما تملك كلّ منها من ثقل علمي أدى إلى تفجير الصراع الفكري وفي مدينة كربلاء المقدّسة مركز النقل العلمي الإخباري بين المدرسة الأصولية برئاسة الوحيد البهبهاني ، والمدرسة الإخبارية برئاسة المحدث البحرياني.

## ▣ الصراع بين المدرستين :

نشب هذا الصراع بين المدرستين في مدينة كربلاء المقدّسة حيث تتمركز الحركة الإخبارية العلمية وتحت إشراف رئيسها المحدث البحرياني ، وحيث شنّ الوحيد البهبهاني (المولى محمد باقر بن محمد أكمل ١٢٠٨هـ) رأس المدرسة الأصولية آنذاك ، هجوماً علمياً على ما وجّهه الإخباريون من إتهامات وطعون للأصوليين ، وبكلّ ما أوتي من قوّة فكريّة ، وما يمتلك من ثقل ديني وإجتماعي.

ومن المفيد أن المع - وباختصار - إلى العوامل التي أدّت إلى ثورة الإخباريين ضدّ علم أصول الفقه ، فكانت السبب في ثورة الوحيد البهبهاني ، وكان علم الأصول ومعطياته محور الصراع ومدار النقد العلمي.

إن هذه العوامل تتلخص بالتالي :

١- إن الأصوليين ، ومنذ عهد الشريف المرتضى ألمحوا إلى أنّ أدلة الأحكام الشرعية أربعة هي : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

ثمَّ صرّح بهذا الشيخ ابن إدريس الحلّي في مقدمة كتابه (السرائر) وأكّد عليه. ولم يوضّعوا مفهوم العقل والمعنى المقصود منه كدليل على الحكم الشرعي ، وكان أهل السنّة من قبلهم ربعوا أدلة الأحكام فقالوا : هي الكتاب والسنّة والإجماع

والقياس .. ثم قالوا بعد ذلك : هي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ، ليدخلوا الأدلة العقلية الأخرى التي تساوق القياس كالاستحسان والمصالح المرسلة وفتح الذرائع وسدّها .. ثم عادوا فقالوا : هي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ، بما يفهم منه أنّ العقل والقياس متزدفان ، بما أوحى للإخباريين بأنّ الأصوليين يريدون من العقل القياس (وليس من مذهبنا القياس).

وربما أكد هذا لديهم ما تُسب إلى ابن الجنيد من أخذه بالقياس.

وهو من غير شك توهّم من الإخباريين لأنّ الشرييف المرتضى الذي لم يج بالتربيع ، والشيخ ابن إدريس الذي صرّح به وسائر الأصوليين حتى يومنا هذا ينفون - وبكل صراحة - اعتبار القياس دليلاً شرعياً ، وينكرون على حرمة الأخذ به.

إنّ هذا التوهّم أو قل الانهاب عامل من العوامل التي مهدت لإنطلاق ثورة الوحيد البهائي ضد المدرسة الإخبارية.

٢ - عدم التفرقة بين النظرية والتطبيق في واقع توظيف العقل كدليل شرعي ، فالإخباريون قالوا : إنّا نختلف عن أهل السنّة الذين أعزّتهم النصوص فالتجأوا إلى العقل واتخذوا منه دليلاً شرعياً ، وذلك لأنّا نملك من النصوص من آيات وروايات الكمية الكافية لتغطية ما يحتاجه الفقيه الإمامي في مجال إستنباط الأحكام فلا تصل النوبة إلى اللجوء إلى العقل.

وبهذا يقول الأصوليون أيضاً لأنّهم لم يستخدمو العقل دليلاً على حكم شرعي البطلة ، فذكرهم له وبخثهم فيه كان نظرياً ، وقد أوضح ذلك الشرييف المرتضى في (جوابات المسائل الموصلية الثالثة) ، قال في جواب سؤال ورد إليه من الموصل عن حكم ما لا دليل عليه من الكتاب والسنّة : «فإن قيل : فما

تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحق فيها؟

قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمنا وقوعه، لأنّا قد علمنا أنَّ الله تعالى لا يخلُّي السُّكُفَ من حجَّةٍ وطريقاً إلى العلم بما كلف.

وهذه الحادثة التي ذكرتموها، وإنْ كانَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا حُكْمٌ شَرِعيٌّ، وَأَخْتَلَفَ الْإِمَامِيَّةُ فِي وَقْتِنَا هَذِهِ فِيهَا، فَلَمْ يَمْكُنَ الْاعْتِمَادُ عَلَى إِجْمَاعِهِمُ الَّذِي نَتَيَّقُ بِأَنَّ الْحِجَّةَ فِيهِ لِأَجْلِ وُجُودِ الْإِمَامِ فِي جُمْلَتِهِمْ، فَلَا بدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سَنَةٍ مَقْطُوْعَةٍ بِهَا، حَتَّى لَا يَفُوتَ الْمَكْلُفُ طَرِيقَ الْعِلْمِ الَّذِي يَصْلُبُ بَهُ إِلَى تَكْلِيفِهِ.

اللهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالُ: أَنْ نَفْرَضَ وُجُودَ حادثةٍ لِلْإِمَامِيَّةِ فِيهَا قَوْلٌ عَلَى سَبِيلِ اتِّفَاقٍ أَوْ اخْتِلَافٍ، فَقَدْ يَجُوزُ عِنْدَنَا فِي مَثَلِ ذَلِكَ أَنْ اتَّفَقَ أَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا حُكْمٌ شَرِعيٌّ، فَإِذَا لَمْ نَجِدُ فِي الْأَدَلَّةِ الْمُوجَبَةِ لِلْعِلْمِ طَرِيقاً إِلَى عِلْمِ حُكْمِ هَذِهِ الْحادثَةِ، كَنَا فِيهَا عَلَى مَا يَوْجِبُ الْعُقْلُ وَحُكْمُهُ».«

إِنَّ هَذَا الْبَحْثُ لِلْمَسْأَلَةِ نَظَرِيًّا أَوْ هُمُ الْإِخْبَارِيُّونَ بِأَنَّ الْأَصْوَلِيِّينَ يَدْعُونَ إِلَى التَّطْبِيقِ فِي مَقْبَلٍ وَجَدَانِ النَّصُوصِ الشَّرِيعَيَّةِ الْكَافِيَّةِ الَّتِي تَغْنِي بِوُفُورِهَا حَاجَةِ الْفَقِيهِ فِي مَحَالِ الْاسْتِبْنَاطِ.

وَأَوْهِمُ أَنَّ الْأَصْوَلِيِّينَ يُؤْيِدونَ الْأَنْدَزَ بِالْقِيَاسِ لِأَنَّ الْعُقْلَ هُنَّ مَعْنَاهُ الْقِيَاسِ كَمَا تَوَهَّمُوا.

وَتَحَوَّلُ هَذَا الْوَهْمُ إِلَى اتِّهَامٍ أَيْضًا.

٣ - الخلط بين العقل دليلاً على الحكم الشرعي ، وبينه دليلاً على القاعدة

الأصولية ، وهو ما احتمد فيه الصراع بين الطرفين في تحديد الموقف من الشبهة الحكمية التحريرية ، هل هو البراءة التي استمدّها الأصوليون من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، أو الاحتياط ، أو التوقف الذي استمدّه الإخباريون من الروايات المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام .

ذلك لأنّ التطبيق - هنا ليس تطبيقاً على حكم فقهي ، وإنّما هو على قاعدة أصولية ، والفرق بينهما واضح .

٤ - غموض مفهوم العقل آنذاك حتى عند الأصوليين - كما ألمحت - فما هو المراد به ؟

- العقل الفطري (المدركات الوجودانية) ؟

- العقل النظري (المدركات البرهانية) ؟

- سيرة العقلاء (سلوك أبناء المجتمع البشري) ؟

٥ - الخلط بين مفهوم الاجتهاد كعملية استنباط ، ومفهومه كدليل على الحكم الشرعي ، وهو ما عرف في الأصول السنية باجتهاد الرأي .

وقد رأينا علوق هذه المفارقة واضحاً في ذهن الفيصل الكاشاني قال في مقدمة (الوافي) : « وأول من أحدث الجدال في الدين واستنباط الأحكام بالرأي والتخمين في هذه الأمة أئمة الضلال - خذلهم الله تعالى - ثمّتبعهم في ذلك علماء العامة ، ثمّجري على منوالهم فريق من متآخّري الفرقـة الناجية بخطأ وجهـة ».

والأمر يعكس ما ذكره تماماً فالأصوليون - إذا استثنينا ما تُسب إلى ابن الجنيد من ميله إلى اجتهاد الرأي - ينفون ذلك وينكرون على العمل به أشدّ

الإنكار.

فالمسألة مجرد وهم وشبهة اتهام.

هذه الاتهامات من قبل الإخباريين للأصوليين مضافاً إليها أسلوب النقد الإخباري فقد كان عنيفاً على السنة بعض الإخباريين تجاوز حدود أصول النقد العلمي ، يقول المحدث البحرياني في (لؤلؤة البحرين)<sup>(١)</sup> وهو يزدّخ لسيره المولى الاسترابادي - : « وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدین وتقسیم الفرقۃ الناجیة إلی أخباری ومجتهد، وأکثر فی کتابه (الفوائد المدنیة) من التشنبیع علی المجتهدین، بل ربما نسبهم إلی تخریب الدین.

وما أحسن وما أجاد ، ولا وافق الصواب والسداد ، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد ». .

هذا الأسلوب وتلك الاتهامات كانت العامل القوي في دفع الوحيد البهبهاني لمقابلة الثورة بالثورة.

وانتهى أمر الصراع الفكري بينهما لصالح المدرسة الأصولية ، فكانت نتيجة أن ثبت المنهج التكاملی رکائز وجوده أكثر من ذي قبل ، وأرسى قواعد بنائه بأقوى مما كان عليه.

## ▣ التطور في عهد الانصاری :

إن أهم عمل قام به الشيخ الانصاری (ت ١٢٧١ھ) في مجال التطوير الأصولي هو أن عمق الفكر الأصولي - الأصولي ، فأعطاه السمة الفارقة بينه وبين الفكر

الأصولي - الأخباري ، ذلك بميله إلى إثراء الجانب العقلي في المنهج التكاملـي ، مع محاولة الشمولية في دراسة الجانب التقلي ليوازن بين الكفتين ولباقي على المنهج تكامـلـياً يجمع بين النقلـية والعقـلـية ، إلا أنـ ميلـه إلىـ الجانبـ العـقـلـي جعلـه يـبـقـيـ علىـ طـفـيـانـ الـمـبـادـيـ والمـفـاهـيـمـ الـكـلـامـيـةـ وـالـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ مـنـيـ بهاـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ ثـانـيـةـ مـنـذـ عـهـدـ الـأـعـلـامـ الـثـلـاثـةـ الـمـتـعـاـصـرـيـنـ الـتـونـيـ وـالـخـوـنـسـارـيـ وـالـشـيـرـوـانـيـ .

وقد أدى هذا الميل إلىـ الجانبـ العـقـلـيـ منـ قـبـلـ المـدـرـسـةـ الـأـصـوـلـيـةـ وـيـسـبـبـ غـيـابـ المـدـرـسـةـ الـأـخـبـارـيـةـ عنـ مـيدـانـ الـصـرـاعـ .ـ أـنـ توـسـعـتـ المـدـرـسـةـ الـأـصـوـلـيـةـ أـفـقـياـ بـمـاـ خـرـجـ بـهـاـ عـنـ حـدـودـ الـمـطـلـوبـ فـيـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ ،ـ وـعـنـ مـسـافـاتـ حـرـيمـهـ فـيـ الـبـحـثـ وـالـدـرـاسـةـ .

ومنـ شـوـاهـدـهـ :ـ ذـلـكـ التـوـسـعـ فـيـ درـاسـةـ الـقـطـعـ حـتـىـ جـعـلـتـهـ دـلـيـلاـ عـلـىـ الـحـكـمـ الـشـرـعـيـ ،ـ معـ أـنـهـ حـالـةـ نـفـسـيـةـ تـحـصـلـ لـلـإـنـسـانـ بـسـبـبـ أـوـ آـخـرـ وـيـتـبـيرـ آـخـرـ :ـ أـنـ الدـلـلـ الـشـرـعـيـ قـدـ يـفـيـدـنـاـ الـقـطـعـ بـالـحـكـمـ بـمـعـنـيـ أـنـهـ تـحـصـلـ لـنـاـ حـالـةـ الـقـطـعـ بـأـنـ هـذـاـ الـحـكـمـ الـمـسـتـفـادـ مـنـ دـلـيـلـهـ هـوـ حـكـمـ اللـهـ فـيـ حـقـنـاـ ،ـ فـالـقـطـعـ لـيـسـ دـلـيـلاـ عـلـىـ الـحـكـمـ ،ـ وـأـئـمـاـ هـوـ حـالـةـ نـفـسـيـةـ وـمـسـتـوـيـ مـنـ مـسـتـوـيـاتـ دـلـالـةـ الدـلـلـ .

وـعـلـىـ أـسـاسـ مـنـ هـذـاـ لـوـ حـصـلـتـ هـذـهـ الـحـالـةـ الـنـفـسـيـةـ (ـالـقـطـعـ)ـ لـلـإـنـسـانـ عـنـ غـيـرـ دـلـلـ شـرـعـيـ لـاـ يـعـتـبـرـ الـحـكـمـ الـمـقـطـعـ بـهـ حـكـماـ شـرـعـيـاـ .

وـجـاءـ هـذـاـ نـتـيـجـةـ الـخـلـطـ بـيـنـ مـسـتـوـيـ دـلـالـةـ الدـلـلـ الـشـرـعـيـ وـمـسـتـوـيـ الدـلـلـ الـشـرـعـيـ نـفـسـهـ .

فـقـدـ تـكـوـنـ الـأـيـةـ أـوـ الـرـوـاـيـةـ نـصـاـ فـيـ الـمـعـنـىـ الـمـدـلـولـ عـلـيـهـ ،ـ وـقـدـ تـكـوـنـ ظـاهـرـةـ فـيـهـ .ـ وـهـذـاـ مـاـ نـعـنـيهـ بـمـسـتـوـيـ الدـلـلـ الـشـرـعـيـ ،ـ فـفـيـ الـأـوـلـ مـسـتـوـاـهـ الـنـصـيـةـ ،ـ وـفـيـ الـثـانـيـ مـسـتـوـاـهـ الـظـهـورـ .

وفي الأول تكون الدلالة مقطوعاً بها من حيث الحالة النفسية ، فنقول : دلالة نصية ونزيد به مستوى الدليل ، ونقول : دلالة قطعية ونزيد به مستوى الدلالة من زاوية نفسية.

وفي الثاني تكون الدلالة مظنوناً بها من حيث الحالة النفسية ، فنقول : دلالة ظهورية ، ونزيد به مستوى الدليل ، ونقول : دلالة ظنية ، ونزيد به مستوى الدلالة من ناحية نفسية.

فالتعبير عن المستويين بالدلالة هو الذي أوهم بأنّ القطع دليل من أدلة الحكم الشرعي ، ولأنّ حجية القطع دليلها العقل يكون العقل دليلاً للحكم الشرعي .  
والأمر ليس هكذا ، وإنما هو كما ذكرت.

نعم ، يمكن أن يكون القطع دليلاً على الموضوع فيلزم المكلّف باتباعه حتى في حالة الخطأ لثلاً يكون متجرّياً ومتحدّياً.

إلى أشياء أخرى سوف نقف عليها في غضون الكتاب.

وازداد العيل إلى الجانب العقلي (الكلامي والفلسفي) من قبل العلّا الأخوند (ت ١٣٢٩هـ) فقد أغرق في ذلك وأدخل مسائل كلامية وأخرى فلسفية في علم الأصول ، وذلك في كتابه المعروف (الكافية) لم تكن موجودة في المقررات الدراسية قبله كالقوانين والفصول والرسائل.

ولكته - في الوقت نفسه - استبعد من الدرس الأصولي موضوعات تخصّ الأصول السنّي ، ولا علاقة لها بالأصول الإمامي.

وبهذا اختص علم الأصول الإمامي بالموضوعات التي لها علاقة بالاجتهاد الفقهي الإمامي.

ويعد صاحب الكفاية بروز في عالمي التدريس والتأليف الأصوليين تلميذه المبرز الشيخ محمد حسين الاصفهاني (ت ١٣٦١هـ)، ولأنه كان من أكابر الفلاسفة الإماميين عمّق ما عمقه أستاذه صاحب الكفاية من حيث التأثير الواضح بالفلسفة، وتجلّى هذا في حاشيته على الكفاية الموسومة (نهاية الدراسة).

كما بروز - معاصرًا له - تلميذ صاحب الكفاية الآخر وهو الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، وأيضًا كان - هو الآخر - متأثراً إلى حدٍ بعيد بالفكر الفلسفـي والكلامـي، وانعـكس هـذا وـيوضـح عـلـى مـحاضـراتـه الأصـولـيـة التـي قـرـرـها تلامـذـته أمـثلـاـ : السـيدـ الخـوـنـيـ وـالـشـيـخـ الـكاـظـمـيـ.

ومعاصرًا لهـذـينـ العـلـمـينـ النـائـينـيـ وـالـاـصـفـهـانـيـ وـمزـامـلـاـ لـهـمـاـ فـيـ التـلـمـذـةـ عـلـىـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ كـانـ الشـيـخـ آـقاـ ضـيـاءـ الدـينـ الـعـرـاقـيـ.

تعـاضـدـ هـؤـلـاءـ الثـلـاثـةـ عـلـىـ ثـبـيـتـ الـمـنـهـجـ الـعـقـلـيـ الـذـيـ عـادـ إـلـىـ عـالـمـ التـأـلـيفـ وـعـالـمـ التـدـرـيسـ ، وـتـجـذـرـ فـيـهـمـاـ مـنـذـ عـهـدـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ الـأـنـصـارـيـ.

## ▣ محاولات التطوير في المنهج :

وـكـرـدـ فعلـ لهـذـهـ العـودـةـ إـلـىـ الإـغـرـاقـ فـيـ اـسـتـخـدـامـ الـمـنـهـجـ الـكـلـامـيـ وـالـفـلـسـفـيـ فـيـ الـبـحـثـ الـأـصـولـيـ تـدـرـيـسـاـ وـتـأـلـيـفـاـ قـامـتـ مـحاـوـلـاتـ لـلـتـطـوـيـرـ فـيـ الـمـنـهـجـ تـمـثـلتـ - فـيـ حدـودـ إـطـلـاعـيـ - فـيـ الـمـؤـلـفـاتـ التـالـيـةـ :

- أصول الفقه ، للشيخ المظفر.

- الأصول العامة للفقه المقارن ، للسيد الحكيم.

- دروس في علم الأصول (الحلقات ) ، للسيد الصدر.

- تهذيب الأصول ، للسيد السبزواري.

حيث قامت بمحاولة تخلیص المادة الأصولية ممّا لا علاقه له بالاستنباط، ومحاولة الاستفادة من المنهج العلمي الحديث في معالجة المادة الأصولية.

ولائي كنت قد تناولت بالبحث (منهج دراسة الفضى عند الأصوليين ودور السيد محمد تقى الحكيم في تطويره)، وأشارت فيه إلى شيء من تجديد شيخنا المظفر، وتناولت أيضاً (علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى ودور السيد الصدر في تطويرها)، لا أراني بحاجة إلى الإفاضة في الموضوع لإمكان الرجوع إليهما والإطلاع عليهما.

أما ما قام به السيد السبزواري فإنه استبعد الفضول من علم الأصول ، واقتصر على ما يدخل منه في عملية الاستنباط.

## ▣ المنهج المقترن :

أنّ الذي يقرر طبيعة المنهج الخاص لأي علم من العلوم شيئاً ، هما :

- ١- طبيعة مادة العلم.
- ٢- الهدف من وضع العلم ودراسته.

والهدف من وضع علم الأصول ودراسته هو الوصول إلى معرفة قواعد استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المتمثلة بالكتاب والسنّة.

وهذا الهدف يتطلّب أن تنطوي مادة علم أصول الفقه على :

- ١- إثبات حجية خبر الثقة.
- ٢- إثبات حجية ظهور الأنفاظ.
- ٣- تشخيص مراد المتكلّم.

٤- تعيين لوازم امتثال الحكم المطلوب.

٥- تحديد وظيفة المكلَّف عند فقدان النص الشرعي أو إعماله أو سقوطه بسبب التعارض المستحكم.

والدليل الذي يتكلَّل بالإثبات في المسألتين هو (سيرة العقلاء).

أو قل : ارتفاع درجة التعامل مع خبر الثقة وظواهر الألفاظ من قبل الناس إلى مستوى الظاهرة الاجتماعية العامة.

ولأنَّ تشخيص وتعيين مراد المتكلَّم من كلامه يتوقف على تحليل نص كلامه، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق تطبيق قواعد اللغة المتكلَّفة بذلك تكون قواعد اللغة هي الدليل.

وفي المسألة الرابعة التي تمثل في أمثل وجوب ما لا يتم الواجب إلا به ، وحرمة الضَّرر المانع من الإتيان بالمطلوب ، فإنَّ الطريق إلى هذا هو العقل الفطري لأنَّها من الأمور البديهية التي لا تحتاج حتى إلى الإشارة إليها.

أما في المسألة الخامسة والأخيرة فهي الأخرى ظواهر اجتماعية عامة.

وبعد هذا فنحن في الدرس الأصولي أمام ظواهر اجتماعية عامة ، تتنوع إلى :

- ظواهر لغوية - اجتماعية.

- ظواهر اجتماعية - اجتماعية.

وهذا يتطلَّب منا في مجال دراستها أن نلتزم :

- المنهج اللغوي - الاجتماعي.

- المنهج الاجتماعي - الاجتماعي.

وكلا المنهجين يقوم على اعتماد طريقة الاستقراء.

وسوف نعرف هذا بوضوح من مضمون هذا الكتاب.

ونحن بهذا نعود إلى المنهج الذي وضعه الشيخ المفید ، والذي أقصى عن ميدان البحث الأصولي عن غير قصد ، وإنما بتأثير قوة هيمنة علم الكلام على منطلقات البحث الأصولي.

## ▣ **التاريخ الأصولي :**

وفي المادة الثالثة ، وهي تاريخ علم أصول الفقه ، فقد تناوله بالكتابة كل من :

- أستاذنا الشهيد الصدر في مقدمة كتابه **الأصولي (المعالم الجديدة)** ، وهو مع اختصاره فيه عمق وتركيز علميان ، سجلا لأستاذنا العظيم رياضة مشمرة وموثقة .

- الأستاذ الدكتور أبي القاسم الكرجي في رسالة باللغة الفارسية بعنوان (نهاهي به تحول علم أصول) ، ترجمتها إلى اللغة العربية الشيخ محمد علي آذرشـب بعنوان (نظرة في تطور علم الأصول) .

وهي على اختصارها فيها شمولية وافية.

وكلا هذين البحرين يساعدان من يريد التوسيع في الكتابة في هذا الموضوع معاونة فاعلة ومحببة.

ووقفت في كتب الفهارس التي اطلعت عليها على العنوانين التاليين :

- مقالة في تاريخ علم الأصول ، للشيخ مرتضى الكيلاني .

- علم الأصول : تاريخه وتطوره ، للشيخ علي بن محمد الفاضل القائيني .

## ﴿ التطور الفكري الأصولي : ﴾

وفي المادة الرابعة (التطور الفكري لعلم أصول الفقه) لم أر - في حدود مراجعتي وقراءاتي - من كتب في هذا الموضوع نظير ما رأيته وقرأته في كتابات الأساتذة الجامعيين ، باستثناء ما جادت به يراعة أستاذنا المجدد الشهيد الصدر في مقدمة الحلقة الأولى من كتابه (دروس في علم الأصول) ، إلا إنها مختصرة وغير شاملة ، لأنّه أراد بها أن يلفت نظر الباحث والدارس الأصوليين إلى شيء من تطور الفكر الأصولي بما يفرض علينا إعادة النظر في الكتب المقررة لدرس علم الأصول في الحوزات العلمية الإمامية لتكون بمستوى المطلوب والمتوقع في دراسة هذا العلم ، ولذلكون هذا التمثيل منه بياناً للداعي له لتأليف الحلقات الثلاث بشكلها المختلف عما اعتاده الطالب الديني في مقررات الدرس الأصولي.

ولكتّه - أيضاً - كان الرائد المخلص والموفق في وضع اللبنات الأساسية للكتابة في هذا الحقل المهم قدر أهمية علم أصول الفقه.

وأنّي لأأمل أن يؤلّف فيه ، ويضاف الكتاب المؤلف إلى برامج الحوزات العلمية مقررًا دراسيًا ، لأهمية هذه المادة في إثراء الرصيد الفكري الأصولي عند الطالب وتنمية مواهبه وقدراته العلمية من ناحية تربوية بسبب ما يتحرك في فلكه من مقارنات وموازنات للفكر ، وتعريفات لأعلامه وتنويهات بعطائهم وإسهاماتهم في خدمة هذا العلم.

## ﴿ المصطلحات الأصولية : ﴾

ممّا وقفت عليه من تأليف في هذه المادة (معجم المصطلحات الأصولية) للسيد محمد الحسيني ، وهو على صغره يسد فراغاً كان ينبغي أن يملأ قبل هذا. ولا أستبعد أن يكون قد أله فيه قبل مؤلف السيد الحسيني ، لأنّ مثل هذا التأليف كان معروفاً ومؤلفاً منذ زمن غير قريب ، إلا إننا لم نوفق للإطلاع عليه.

**أعلام الأصول:**

مما كتب في **أعلام الأصوليين** كتاب (**الفتح العبين في طبقات الأصوليين**) ، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي ، إلا أنه اقتصر فيه على الترجمة لأعلام أصول الفقه السنّي.

ومن هنا فالحاجة تدعوا إلى تأليف كتاب في **طبقات الأصوليين** من الإمامين لتكامل به السلسلة مع كتاب الشيخ المراغي.

**الدراسات الأصولية المقارنة :**

فيما أعلم أن أول كتاب ألف في الدراسات الأصولية المقارنة هو كتاب أستاذنا الجليل السيد محمد تقى الحكيم الموسوم بـ (**الأصول العامة للفقه المقارن**) ، وبه سجل الريادة له في هذا الحقل الأصولي المهم ، وهي رياضة ناجحة أوفى فيها ووفى .

**تاريخ المدارس الأصولية :**

لم يقدّر لي أن أقف على مؤلف يُؤرخ أو يدرس المدارس الأصولية الإمامية. وأأمل أن ينبرىء من المهتمين بشؤون هذا العلم الشريف من يسد هذا الفراغ.

**وبعد :**

فليست هذه المقدمة المختصرة والمستعجلة إلا تمهدًا لمعرفة المنهج الذي التزمه الأصوليون الإماميون منذ أن ألف الشيخ المفيد في القرن الرابع الهجري مختصره المعروف ، وهو أقدم كتاب أصولي وصل إلينا ، وحتى عصرنا هذا - ونحن نعيش أواسط سنة ١٤١٨هـ - أي خلال مدة تجاوزت ألف سنة.

وقد رأينا أنه تناوب بين العقلية والنقلية والجمع بينهما دونما محاولة إعادة

النظر فيه والإفادة من الجديد المعاصر في ظلّ القديم الأصيل.

إنّي لأسمح لنفسي - هنا - أن أطرح السؤال التالي : ألا يفرض علينا هذا أن نعيد النظر في المنهج وأسلوب العرض .

ويحفّزنا إلى هذا - إضافة إلى طول المدة - التطور الفكري الذي واصله هذا العلم في عمق ما يعطي ونضج ما يتمّ وسمّ نتائجه على شاشة مرآة صافية نقية عكست ضيّخامة التفكير الإمامي ، وهو ينطلق ويتحرّك على صعيد دراسته قواعد وأصول التشريع الإسلامي الذي هو نظام حياة المسلمين وقوام دينهم ودنياهم في ظلّ كرامة عزيزة وعزّة كريمة .

إنّ هذا يتطلّب منّا أن نضع هذه الثروة الثرية في موقعها المناسب حيث الأصلة من خلال متطلبات المعاصرة .

وهذا - في اعتقادي - لا يتمّ إلا بأن نخفّف من غلواء المنهج الكلامي التي طفت عليه على أيدي الأصوليين من المعتزلة بل عموم أهل السنة ، الذين نعى عليهم الشريف المرتضى في (الذرية) إسرافهم في استخدام المنهج الكلامي ، وحاول قدر جهده التخفّف منه .

ولكن شاءت الأقدار أن تكون كربلاء في عهد زعيمي الأصولية والأخبارية الوحيد البهبهاني والمحدث البحرياني معركًا لصراع فكري حول هذا العلم إيجاباً من الأصولية وسلباً من الأخبارية ، فيعود الوحيد البهبهاني ليركّز على أهمية هذا العلم كأصول وقواعد للتشريع الإسلامي إلى أن يستخدم كلّ الأسلحة في المعركة فعاد الأصول على يديه كما كان على عهد الحلين يتردّد بين المنهج الكلامي والمنهج اللغوي الاجتماعي مع ميل إلى الطريقة الاستنتاجية أكثر منه إلى الطريقة الاستقرائية ، حتى خلص على يدي الشيخ الأنصاري كلامي المنهج ، ولا يزال .

ولعل في المحاولات الجديدة والجادة ما يحقق الذي يفيد في مجال التطوير  
البناء ، وبتوفيق وتسديد من الله تعالى ، إله سبحانه ولي التوفيق وهو الغاية .

**عبدالهادي الفضلي**

حلوة الغربين - الدمام ١٤١٨/٨/٨



# المقدمة

## علم أصول الفقه

٤١٣

تعريفه

موضوعه

فائدةه

حكم تعلمه

علاقته بالعلوم الأخرى

# الْمُقْرَأَةُ

## علم أصول الفقه

﴿٤﴾

### تعريفه :

إذا قمنا باستعراض شامل للعلوم الأخرى المماثلة لعلم أصول الفقه أمثال : العلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة ، والمعارف العقلية كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام ، والعلوم الشرعية كالفقه والحديث والرجال ، وخلافها ، سوف نرى أن تعريفاتها مستمدّة من واقع موضوعاتها التي تبحث فيها.

فعلى سبيل المثال : علم المنطق يدرس موضوعين ، هما : التعريف والاستدلال ، فنستطيع أن نقول في تعريفه : هو العلم الذي يبحث في قواعد التعريف وقواعد الاستدلال .

وعلم النحو يدرس الجملة من حيث تركيبها ووظيفتها كل كلمة في التركيب ، فيإمكاننا أن نعرفه بقولنا : هو العلم الذي يبحث في قواعد تركيب الجملة ووظائف عناصرها .. وهكذا.

في ضوء هذا: أثنا إذا أردنا أن نعرف علم أصول الفقه لابد لنا من أن ننطلق إلى هذا من معرفة موضوعه.

ولأن موضوعه غير واضح الملamus في مدوناته المعروفة بسبب اختلاف النظرة إلى واقعه التي تتلخص في فروقها بالإجابة على التساؤلات التالية:

- هل هذا العلم يبحث في الأدلة مطلقاً؟

- أو هو يبحث في خصوص أدلة الفقه ، وبشكل عام ، أي بما يشمل الامارات والأصول أيضاً؟

- أو أنه يختص ببحث الأدلة الأربع : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل؟

- أو أنه لا موضوع خاصّاً له ، وإنما يبحث في مسائل شائعة ، تلتقي تحت سقف غرض واحد ، هو القاسم المشترك لها ، والقدر الجامع بينها ، وذلك الغرض هو الوصول إلى الحكم الشرعي أو ما يقوم مقامه من وظائف عقلية؟

بسبب هذا جاءت تعريفاته - هي الأخرى - مختلفة أيضاً ، وكأمثلة لهذا :

قال السيد المرتضى المتفوّى سنة ٤٣٦هـ في (الذريعة) : «إن الكلام في أصول الفقه إنما هو في الحقيقة كلام في أدلة الفقه». .

وعرفه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ في (العدة) بقوله :

«أصول الفقه هي أدلة الفقه». .

ويعني الطوسي بالأدلة - كما يظهر من شرحه للتعريف -: الكتاب والسنّة.

ومن بعده عرّفه الفخر الرازي المتوفى سنة ٤٦٠هـ في (المحسوب) بأنه «عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الإستدلال بها ، وكيفية حال المستدلّ بها».

وفسر الرازي (طرق الفقه) بما يتناول الأدلة والأمراء.

ومن بعده حدد القاضي علاء الدين المقدسي المتوفى سنة ٨٨٥هـ في (الكتاب المنيف المسقى بمختصر التحرير) موضوعه بـ «الأدلة الموصلة إلى الفقه».

وبعد تطور الدرس الأصولي في المذهب السنّي يحدّه الأستاذ المعاصر الشيخ عبد الوهاب خلاف المتوفى سنة ١٣٧٦هـ في كتابه (علم أصول الفقه) بـ «الدليل الشرعي الكلّي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلّية».

وهي - كما ترى - تعريفات استمدّت مادتها من تحديد موضوعه بالدليل الفقهي.

ويبدو أنّ تعريفاً آخر وازى التعريف المذكور وسايره جنباً إلى جنب منذ عهد ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ حيث عرّفه في كتابه (منتهى الوصول والأمل) بـ «العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلةها التفصيلية».

ونلمس صدى هذا التعريف عند الميرزا القمي المتوفى سنة ١٢٣١هـ في كتابه (القوانين) حيث عرّفه بـ «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية».

ولما لاحظه عليه الشيخ الخراساني المتوفى سنة ١٣٢٩هـ في كتابه (الكافية) من عدم شموليته للأصول العملية التي تعين الوظيفة للمكلّف عند عدم وصوله إلى الحكم الواقعي عرّفه بقوله : «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إلى في مقام العمل» ، ويريد بهذه الأخيرة الأصول العملية.

وما في هذه التعريفات من عدم تبيان هوية القواعد آت من عدم الإيمان بوحدة موضوع هذا العلم كما هو واضح.

ولعل تعريف الميرزا البوجوردي في كتابه (المنتهى) يشير إلى هذا بوضوح حيث يقول : «علم الأصول عبارة عن جملة من القضايا التي تصلح لأن تقع كل واحدة منها كبرى قياس تكون نتيجته الحكم الكلّي الشرعي الفرعى ، أو البناء العملي العقلي كالبراءة والتخيير العقللين».

ويختصره أستاذنا الشهيد الصدر في (الحلقة الثالثة) بما هو أكثر دقة وأبعد عن المأخذ التي سجلت على تعريف صاحب القوانين بقوله : «علم الأصول : هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعى » ، ذلك أنَّ (العناصر المشتركة) تشمل كلَّ ما له دخل مباشر في عملية الاستنباط الفقهي ، من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة ، والمدركات العقلية الاجتماعية العامة.

وعلى هدي منه حدد موضوع علم الأصول بـ «الأدلة المشتركة في الإستدلال الفقهي خاصة».

ومن قبل ذلك عرَفَ السيد البروجردي بـ «القانون الذي يعدّ حجة في الفقه». وأخيراً نقف عند تعريف الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه (أصول الفقه) القائل: «أصول الفقه : هو العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلةها التفصيلية».

ومن المفيد أن أستطرد - هنا - فأشير إلى أنَّ الأصوليين إنما اختاروا كلمة (استنباط) ، ولم يستخدمو كلمة (استخراج) أو (استفادة) ، لما تحمل هذه الكلمة من معنى يلتقي وطبيعة الاجتهد الذي هو بذل الجهد الفكري في الوصول إلى المطلوب ، ذلك أنَّ كلمة (استنباط) تعني في لغتنا العربية : الاستخراج ولكن ببذل جهد ومعاناة فكر ، فهي - باختصار - تعني الاجتهد.

وقد نلمس هذا الفرق بينها وبين الاستخراج في الاستعمالات ، اللغوية

الإنجليزية ، فإنها إذا كانت بمعنى الاستخراج هي : Extracting وإذا كانت بمعنى الاكتشاف الذي لا يحصل - غالباً - إلا بالاجتهاد ، هي Discovery.

وكما رأينا : تطور موضوع هذا العلم :

١- من أدلة الفقه :

وهي كل ما يصلح لأن يكون مستنداً للفتوى من دليل أو إمارة أو أصل.

٢- إلى القواعد :

وهي القضايا الكلية التي تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي.

٣- إلى القانون :

والقانون هو القاعدة.

٤- إلى العناصر المشتركة :

وهي أعمّ من القواعد بما يشمل كل عنصر مشترك له دخل مباشر في عملية الاستنباط الفقهي.

ومع هذا لا يزال الفموض يظلل منطلقات البحث في الموضوع ، ومن ثم الموضوع نفسه ، حيث لم تقييد القواعد بإضافتها إلى ما يوضح حقيقتها كما في تعريفات العلوم الأخرى ، وكذلك العناصر المشتركة ، والقانون ، فبقيت غير واضحة الهوية ، يحوطها شيء من التضييب ، ويلفّها شيء من التغيم.

وما ذهب إليه الرؤاد الأوائل من أن موضوع أصول الفقه هو أدلة الفقه ، أقرب إلى طبيعة المسألة ، إلا أن نظرتهم انصبّت على جانب التطبيق دون النظرية.

ويرجع هذا - فيما أرى - إلى شيء من التلاس الذي وقع بين النظرية والتطبيق

أثناء البحث.

ذلك أنّ هذا العلم من حيث النظرية يبحث في الدلالة مطلقاً : الدلالة الألسنية بأيّة لغة كانت ، والدلالة العقلية في كل المجتمعات البشرية.

ولكن لإضافة الأصول (التي هي الأدلة أو القواعد أو القانون أو العناصر) إلى الفقه ، والمراد به الفقه الإسلامي التمسك الأمثلة وأخذت من النصوص الشرعية فتلاست وأثبتت النظرية بالتطبيق.

وبعد هذا العرض المقتضب نستطيع أن نقول : إنّ موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة مطلقاً.

ولكن لأنّا من خلاله نحاول معرفة الدلالة الفقهية ، شرعية كانت أو عقلية ، لاستفادة الجعل الشرعي حكماً كان أو وظيفة ، يكون موضوعه - بشكل خاص - الدلالة الفقهية.

وعلى هدي منه يمكننا أن نعرف بأنه : «العلم الذي يبحث في الدلالة بعامة والدلالة الفقهية بخاصة».

أو قل ، باختصار علم الأصول : «هو دراسة أصول الاستباط».

#### ▣ **موضوعه :**

تبيننا من خلال بحثنا في تعريف علم أصول الفقه موضوعه أيضاً ، وهو الدلالة عامة والدلالة الفقهية خاصة.

ولنأخذ لذلك مثالاً توضيحاً : (الظهور في اللفظ) - كلمة كان اللفظ أو جملة أو سياقاً - هل يعتبر دليلاً يستدلّ به ، وحجّة يحتاج بها؟

إنّ النتيجة التي يتوصل إليها البحث الأصولي ، سلباً أو إيجاباً ، لا يقتصر بها

على لغة من اللغات البشرية ، كما لا يقتصر بها على مجتمع من المجتمعات البشرية ، وإنما تؤخذ على نحو الشمولية لكل اللغات ولكل المجتمعات ، لأنَّ الظهور اللفظي من الظواهر اللغوية الاجتماعية المشتركة بين كل اللغات ، وفي جميع المجتمعات.

فدراسة ظاهرة الظهور - هنا - عامة ، و نتيجتها التي تتوصل إليها الدراسة - أيضاً - عامة .

ولكن لأنَّا نهدف من دراستنا لقاعدة الظهور المشار إليها ، محاولة استفاداة الحكم من ظواهر الألفاظ الشرعية ، يأتي الأمر هنا تطبيقاً للنظرية العامة على اللغة العربية بشكل خاص ، وفي مجال الألفاظ الشرعية بشكل أخص ، فكأنَّا بحثنا في دلالة الألفاظ الشرعية بصورة خاصة.

ولنأخذ مثالاً آخر : (لزوم الأمر بالشيء النهي عن ضده ) ، إنَّ هذه القضية تبحث في علم أصول الفقه كظاهرة اجتماعية عامة لكل المجتمعات البشر ، فما يدركه العقل - هنا - أو ما عليه سيرة العقلاة في هذه القضية مما يتوصل إليه البحث الأصولي من نتيجة سلباً أو إيجاباً تعدُّ ظاهرة عامة لكل المجتمعات البشرية.

ولكن لأنَّا طبقنا هذه القاعدة (قاعدة لزوم الأمر بالشيء النهي عن ضده) على الأوامر الشرعية في المجتمع الإسلامي تكون كأنَّا بحثنا هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي خاصة ، وفي الامثلات الشرعية بشكل أخص .. وهكذا.

ونخلص من هذا كله إلى أنَّ علم أصول الفقه يدرس الموضوعين التاليين :

١- **الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة** ، أي المشتركة بين جميع لغات البشر.

٢- **المدركات العقلية العامة** ، أي المشتركة بين جميع المجتمعات البشر.

ويتحرَّك في بحثه داخل دائرة التشريعات ، شرعية وعرفية وقانونية.

وـكـاـصـول لـلـفـقـه الإـسـلامـي يـقـتـصـر فـي درـاسـاتـه عـلـى قـضـاـيا التـشـريـع الإـسـلامـي.

#### ▣ فـانـدـتـه :

مـن الواـضـح أـن فـانـدـة هـذـا العـلـم مـهـمـة جـدـاـ لـأـنـه المـدـخـل المـبـاـشـر لـمـعـرـفـة الأـحـکـام الشـرـعـیـة.

وـكـلـ أـمـة لـابـدـ أـنـ يـكـون لـهـا تـشـريـعـها الـذـي هو نـظـام حـيـاتـها ، وـلـابـدـ أـنـ يـكـون لـتـشـريـعـها عـلـمـاؤه المـتـخـصـصـون بـهـ.

وـالـأـمـة الإـسـلامـية تـشـريـعـها هو الفـقـه الإـسـلامـي ، وـالـمـتـخـصـصـون بـهـ هـمـ الفـقـهـاء ، وـالـفـقـيـهـ لاـ يـكـون فـقـيـهـ إـلـاـ بـعـد تـخـصـصـه بـعـلـم اـصـولـ الفـقـه ، لـأـنـه منـهـجـ الفـقـهـ وـالـمـدـخـلـ إـلـيـهـ.

وـلـأـنـه العـلـم الـذـي بـوـاسـطـتـه يـثـبـتـ الـعـلـمـاء حـجـيـةـ أـدـلـةـ الفـقـهـ بـغـيـةـ تـرـتـيبـ الـأـمـرـينـ التـالـيـنـ :

١ـ صـحـةـ الـاسـتـنـادـ فـيـ مقـامـ الـعـلـمـ إـلـىـ ذـلـكـ الدـلـيلـ الـذـيـ تـثـبـتـ حـجـيـتـهـ.

٢ـ صـحـةـ إـسـنـادـ مـؤـدـىـ الحـجـيـةـ لـلـشـارـعـ المـقـدـسـ.

#### ▣ حـكـمـ تـعـلـمـه :

وـحـكـمـ تـعـلـمـهـ يـترـشـحـ مـنـ حـكـمـ تـعـلـمـ الفـقـهـ ، وـلـأـنـ تـعـلـمـ الفـقـهـ مـنـ الـوـاجـبـاتـ الـكـفـائـيـةـ ، وـهـوـ مـتـوـقـفـ عـلـىـ عـلـمـ الـأـصـولـ ، وـعـلـمـ الـأـصـولـ هوـ المـقـدـمةـ الـمـبـاـشـرـةـ لـلـاجـهـادـ فـيـهـ ، يـصـبـحـ تـعـلـمـهـ -ـ هـوـ الـآـخـرـ -ـ وـاجـباـ كـفـائـيـاـ مـنـ بـابـ وـجـوبـ مـاـ لـيـتمـ الـوـاجـبـ إـلـاـ بـهـ.

#### ▣ عـلـاقـةـ بـالـعـلـومـ الـأـخـرى :

لـعـلـمـ الـأـصـولـ عـلـاقـةـ وـثـيقـةـ بـالـعـلـومـ التـالـيـةـ :

١- علوم اللغة العربية : الأصوات والتصريف والنحو والبلاغة ، وذلك ليعرف الدارس الأصولي دلالات الحرف والكلمة والجملة.

ليمكنه الإنطلاق في دراسة النص العربي وبخاصة الشرعي منه.

## ٢- علم اللغة العام : Linguistics

ذلك أنّ علم اللغة العام يعني بدراسة الظواهر اللغوية المشتركة بين كلّ اللغات، يقول الدكتور السعري في كتابه (علم اللغة : مقدمة للقارئ العربي) : «واللغة التي يدرسها علم اللغة ليست الفرنسية أو الإنجليزية أو العربية ، ليست لغة معينة من اللغات ، إنّما هي (اللغة) التي تظهر وتحقّق في أشكال لغات كثيرة ولهجات متعدّدة وصور مختلفة من صور الكلام الإنساني ، فمع أنّ اللغة العربية تختلف عن الإنجليزية ، وهذه الأخيرة تفترق عن الفرنسية ، إلا أنّ ثمة أصولاً وخصائص جوهرية تجمع ما بين هذه اللغات ، وتجمع ما بينها وما بين سائر اللغات وصور الكلام الإنساني ، وهو أنّ كلاً منها لغة ، أنّ كلاً منها نظام اجتماعي معين تتكلّمه جماعة معينة ، بعد أن تبتلاه عن المجتمع ، وتحقق به وظائف خاصة ، ويبتلاه الجيل الجديد عن الجيل السابق ، ويميز هذا النظام بأطوار معينة ، متأثراً بسائر النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية وبسوى ذلك ... الخ . وهكذا فعلم اللغة يستقي مادته من النظر في اللغات على اختلافها ، وهو يحاول أن يصل إلى فهم الحقائق والخصائص التي تسلك اللغات جميعاً في عقد واحد».

وهذا الذي يدرسه علم اللغة كان يدرس ضمن الفلسفة ثم انسرف منها إلى مباحث الألفاظ في أصول الفقه ، واستقلّ أخيراً عن عالم الفلسفة بما يعرف حديثاً بـ (علم اللغة العام).

وأضاف إليه علم اللغة ما يرتبط باللغة من معطيات الدراسات الإنسانية في علم الاجتماع وعلم النفس ومؤديات البحوث الطبيعية في علم الفيزياء وعلم الوراثة وعلم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء وعلم التشريح ، وكذلك استعان بالجغرافية والتاريخ.

ففي علم اللغة موضوعات مشتركة بينه وبين علم اصول الفقه ، أمثل : نشأة اللغة ، وعلاقة اللفظ بالمعنى ، والكلمة في مادتها وهيئتها والجمل في دلالاتها منطوقاً ومفهوماً والخ.

### ٣- علم الدلالة : Semantics

ذلك لأنّ علم الدلالة يدرس وسائل نقل المعاني من ذهن الملقى إلى ذهن المتلقى.

ولأنّ علم الأصول - كما ذكرنا - يدرس الدلالة تكون العلاقة بينهما جدّ وثيقة وجدّ حميمة.

ولأنّ أهمّ وسيلة لنقل المعاني هي (الألفاظ) تكون علاقة علم اصول الفقه بدلالة الألفاظ أقصى آصرة وأشدّ وثافة.

وموضوعات علم الدلالة - هي الأخرى - كانت تدرس ضمن البحوث المنطقية والدراسات الفلسفية ، ومنها انداحت إلى علم الأصول ، ثم استقلّت حديثاً بما يعرف بـ (علم الدلالة) وبما يعرف بـ (دلالة الألفاظ).

### ٤- علم الاجتماع اللغوي : Sociolinguistics

لأنّه يضع أمام الباحث الأصولي حقائق وسمات الظاهرة اللغوية الاجتماعية ، ويساعده على بحثها والطريق إلى تعرّف شموليتها.

## ٥- علم النفس اللغوي : Psycholinguistics

لما له من إرتباط في معرفة آثار الظواهر النفسية على الظواهر اللغوية.

## ٦- علم الأسلوب :

وهو من العلوم الحديثة التي تقوم بدور علم البلاغة بتعريف الأسلوب في خصائصه ومميزاته ، مما يلقي الضوء على معرفة أساليب النصوص الشرعية التي يتعامل معها الباحث الأصولي ، وكذلك معرفة مستوى ونمط دلالاتها كقرائن تساعد على كشف شرعيتها وصدورها من المعصوم .

## ٧- علم المنطق : Logic

لما ألمحت من أن المنطق يدرس موضوعي التعريف والإستدلال ، وفي علم الأصول مصطلحات ومفاهيم لابد أن تعرف ، وأن في قضايا لابد أن يستدل على صحتها أو حجيتها ، كانت له العلاقة به لمعرفة طرق وقواعد التعريف وطرق وقواعد الإستدلال .

يضاف إليه أن الدلالة التي هي موضوع علم الأصول هي من مباحث علم المنطق ، ومنه امتدت إلى علم الأصول كما أشرت إلى ذلك .

## ٨- علم الرجال :

ذلك أن أصول الفقه ، وفي المجال التطبيقي منه والإستدلالي لقضاياها التي ترتبط بالجانب الإسلامي قد يستدل برواية فتحاج لمعرفة قيمة سندها من حيث القبول والرفض ، وأحوال الرجال هو الكفيل بذلك .

## ٩- علم الحديث :

وذلك لمعرفة مستوى الحديث الذي قد يستدل به هنا في قيمته من حيث

الاعتـبار واللاـعتـبار فيـصـحـ الإـسـتـدـلـالـ بهـ أوـ لاـ يـصـحـ.

#### ١٠ - علم الكلام : Theology

وبخـاصـةـ فيـ مـوـضـعـ التـحـسـينـ وـالتـقـيـعـ العـقـلـيـنـ حيثـ يـثـبـتـ هـذـاـ المـوـضـعـ وجودـ قـيمـ عـقـلـيـةـ لـظـواـهـرـ اـجـتمـاعـيـةـ تـطـابـقـتـ آـرـاءـ العـقـلـاءـ عـلـيـهـاـ كـحـسـنـ العـدـلـ وـقـبـحـ الـظـلـمـ وـلـزـومـ الإـتـيـانـ بـمـاـ لـيـتـمـ الـوـاجـبـ إـلـاـ بـهـ ،ـ وـاسـتـلـازـ الـأـمـرـ بـالـشـيـءـ النـهـيـ عـنـ ضـدـهـ.

وكـذـلـكـ لـإـثـبـاتـ شـرـعـيـةـ وـمـشـرـوعـيـةـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ كـمـصـدـرـيـنـ لـلـفـقـهـ الإـسـلـامـيـ.

#### ١١ - الفلسفة القديمة :

حيـثـ كـانـتـ التـرـبـةـ الـخـصـبـةـ الـتـيـ نـبـتـ فـيـهـ النـظـرـيـاتـ الـلـغـوـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـتـيـ يـتـنـاـولـهـاـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ بـالـدـرـسـ وـالـنـظـرـ فـيـهـاـ.

وكـذـلـكـ مـنـهـاـ استـمـدـ الـبـحـثـ الـأـصـوـلـيـ الـمـبـادـيـعـ الـعـقـلـيـةـ الـعـامـةـ ،ـ أمـثالـ :ـ مـبـداـ الـعـلـىـ ،ـ وـمـبـداـ اـسـتـحـالـةـ التـنـاقـضـ وـامـتـنـاعـ الدـورـ وـالـتـسـلـسلـ.

#### ١٢ - علم الفقه :

ذـلـكـ أـنـ نـتـائـجـ الـفـقـهـ تـمـرـ فـيـ مـراـحـلـهـ مـنـ النـصـ وـدـلـالـتـهـ ،ـ وـالـرـوـاـيـةـ وـرـوـاـتـهـ ،ـ وـمـعـطـيـاتـ الـعـقـلـ وـسـيـرـةـ الـعـقـلـاءـ لـتـصـبـحـ نـتـائـجـ فـقـهـيـةـ عـبـرـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ بـدـورـهـ يـهـيـ كـبـرـيـاتـهـ لـجـزـءـيـاتـهـ بـغـيـةـ الـكـشـفـ عـنـ حـجـيـتـهـاـ وـمـدـىـ قـدـرـتـهـاـ عـلـىـ النـهـوضـ بـالـدـلـالـةـ الـفـقـهـيـةـ.

#### ١٣ - علم أصول القانون :

لـمـ بـيـنـهـماـ مـنـ وـشـيـجـةـ قـرـبـيـ لأنـ كـلـاـ مـنـهـمـاـ قـوـاـدـ تـشـرـيعـ ،ـ لـيـفـيدـ مـنـ بـعـضـ مـصـطـلـحـاتـهـ وـمـفـاهـيمـهـ مـمـاـ يـلـتـقـيـ وـخـطـهـ التـشـرـيعـيـ الـإـسـلـامـيـ وـيـمـسـ وـاقـعـ حـيـاةـ الـإـنـسـانـ.



**التمهيد**

**علم أصول الفقه**

﴿ ۲ ﴾

مصدره

وظيفته

تصنيف مباحثه

## التمهيد

### علم أصول الفقه

﴿ ۲ ﴾

#### • مصدراً :

لا أعني بالمصدر - هنا - الكتاب أو البحث الذي يرجع إليه الباحث يستقي منه مادة بحثه - كما يعرفه علماء المكتبات.

وأيما أعني به المجال الذي يرجع إليه عند وضع وتدوين العلم - أي علم - بغية استقاء مادة العلم منه.

والكلمة (أعني لفظ مصدر) بعد لما تدخل المعاجم اللغوية العربية بهذا المعنى المذكور كمصطلح علمي.

ومن المظنون قوياً أنها مأخوذة من المصدر بمعنى (المنهل = المورد) الذي يستقي منه الماء ، حيث يرده الناس خلوا من الماء ويصدرون عنه (أي ينصرفون) مزودين بالماء.

وذلك للتشابه بين مصدر المعلومات ومصدر الماء في التزويد بالمادة المطلوبة.

فال المصدر - كمصطلح علمي - هو ما يرجع إليه الباحث لاستفادة المعلومة

المربطة ببحثه منه<sup>(١)</sup>.

وعليه : فكلّ مجال يرجع إليه واضح أو واضحو علم ما لاستقاء مادة العلم منه ، هو مصدر معلومات ذلك العلم.

ومن أمثلة ذلك :

- علم النحو : مصدره :

- ١ - السمع : ما يسمع من كلام العرب الفصحاء.
- ٢ - القياس : ما يقاس على المسموع من كلام العرب الفصحاء.

- التاريخ : مصدره :

- ١ - الواقع : مشاهدة الواقع عياناً.
- ٢ - الرواية : حكاية الواقع ممَّن شاهدتها أو ممَّن روَى عنه.
- ٣ - الوثائق : المدونات.
- ٤ - الآثار : الأطلال والحفريات والتقوش وما شابهها.

- علم الفقه : مصدره :

- ١ - القرآن الكريم (آيات الأحكام).
- ٢ - السنة الشريفة (أحاديث الأحكام).
- ٣ - الإجماع (اتفاق الفقهاء الكاشف عن رأي المعصوم).
- ٤ - العقل (الإدراك العقلي الكاشف عن رأي المعصوم).

وفي ضوئه :

ما هو المصدر الذي ورده واضحو علم أصول الفقه وصدروا عنه بالمادة العلمية  
الأصولية التي دونوها في كتبهم؟

(١) - انظر : تحقيق التراث - المصادر المراجع.

لم يذكر الأصوليون هذا العنوان في كتبهم الأصولية ، ولم يتناولوه بالبحث .  
وكان من الطبيعي - منهجياً - أن يبحث بشكل مستقل ، ويوضع في موضوعه الطبيعي من تصنيف موضوعات هذا العلم ، فتنشأ به المقدمة العلمية لهذا العلم .  
وقد يرجع عدم تعرّضهم لمصدر الأصول بالبحث لاضطراب كلمتهم في تحديد موضوعه - كما أوضحت هذا في ما سلف .

ولأننا قد تبيّنا موضوع هذا العلم ، وحصرناه في العنوانين التاليين :

١ - الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة (أي المشتركة بين جميع لغات البشر) .

٢ - المدركات العقلية العامة (أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر) .

وبينا - هناك - أن علم الأصول يتحرّك في تعامله مع هذين المصادرين داخل دائرة التشريعات ، شرعية وعرفية وقانونية .

وكأصول للفقه الإسلامي فإنه يقتصر في دراسته على قضايا التشريع الإسلامي .

لابدّ لنا من التعرّض للموضوع (أعني مصدر الأصول) .

إننا نستطيع أن نستخلص ذلك من طوابيا وثانياً البحوث الأصولية ، منطلقين إلى هذا من التعرّف على أدلة موضوعاته بعناوينها الرئيسية التي هي :

- الأصول اللغوية .

- الملازمات العقلية .

- الأصول العملية .

ففي الأصول اللغوية يتفق علماء أصول الفقه على أنّ الهدف من دراستها هو تشخيص صغرىات لكبرى ظاهرة الظهور .

وعليه : فالأساس في دراسة الأصول اللغوية هو ظاهرة الظهور.

والظهور - كما هو معلوم - يراد به ظهور اللفظ في دلالته على المعنى ، وهو أحد أنواع دلالة اللفظ المبين ، التي منها :

-**دلالة النص**: وهي أن يكون اللفظ نصاً في معناه فلا تتحتمل دلالته على معنى آخر غيره.

-**دلالة الظهور**: وهي أن يكون اللفظ ظاهراً في معنى مع احتمال دلالته على معنى آخر غيره.

**والدلالة الأولى** -في طبيعتها - دلالة يقينية ، بينما الدلالة الثانية دلالة ظنية لوجود طرف الاحتمال.

ويستدلّ الأصوليون - هنا - على حجية الدلالة الأولى بـأنّ اليقين حجيّته ذاتية ، أي أنه هو - بذاته - حجة ، فلا يحتاج إلى دليل يثبت له الحجية ، لأنّ إليه تنتهي حجية كلّ حجّة ، وأية حجية لا تنتهي إليه لا تعتبر حجّة ، وذلك لأنّ اليقين كشف عن الواقع ، بل هو الواقع.

وهذا مما يدرك ببديهية العقل.

واستدلّوا على حجية الظهور ببناء العقلاء أو سيرة العقلاء أي أنّ الأخذ بظواهر الكلام من الظواهر الاجتماعية العامة لجميع اللغات وفي جميع المجتمعات.

أما الملازمات العقلية فاستدلّوا على اعتبارها بالدليل العقلي وقصدوا منه - كما يوضح أستاذنا المظفر - « حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً ، وبين حكم شرعي آخر ، كحكمه بالملازمة في مسألة الأجزاء ، ومقدمة الواجب ، ونحوهما ، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشرع

بالبراءة ، وحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتاج منه فعلية حكم الأهم عند الله ، وحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقة واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة أو بالكسب ، لكونها من الأوليات والفترىات التي قياساتها معها ، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزم - فإنه لابد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشرع .

ومع حصول القطع ، فإن القطع حجة يستحيل النفي عنه ، بل به حجية كل حجة<sup>(١)</sup> .

وبالنسبة إلى الأصول العملية فإنها - كما يوضح السيد السبزواري - « من الارتكازيات العقلائية يكفي في اعتبارها شرعاً عدم وصول الردع ، ولا نحتاج إلى إقامة الدليل على اعتبارها من الكتاب والسنّة والإجماع ، وتطويل الكلام في ذلك ، فإن العقلاء بفطرتهم بعد الفحص عن الحجّة واليأس منها ، لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء فعلاً أو تركاً ، وهو البراءة المصطلحة ، وأنهم بفطرتهم يرون العلم الإجمالي منجزاً في الجملة ، ويعبر عن ذلك في الإصطلاح بالإشتغال والإحتياط ، وعند الدوران بين المحذورين لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء منهما بالخصوص ، ويعبر عنـه بالتخير ، ومع اليقين السابق والشك لاحقاً تحكم فطرتهم باتباع اليقين

السابق ويعبر عنه بالاستصحاب «<sup>(١)</sup>».

ومن مجموع ما تقدم ندرك أنَّ مصدر أصول الفقه هو (العقل) ، وندرك أنَّ المراد بالعقل (سيرة العقلاء) ، والتي تسمى عند المتأخرین - أيضًا - (بناء العقلاء). ولأنَّ سيرة العقلاء - أو بناء العقلاء - هي ظاهرة اجتماعية عامة ، يأتي من المفيد أن نمهد للحديث عنه بتعريف الظاهرة الاجتماعية.

### الظاهرة الاجتماعية :

ويبدأ نقوم بتعريف الظاهرة والواقعة علميًّا ، ثمَّ نعرف الواقعية والظاهرة الاجتماعية كمصطلحين من مصطلحات علم الاجتماع.

- الظاهرة Phenomenon :

هي كل شيء يدرك الإنسان وجوده ، ويستطيع وصفه أو الحديث عنه <sup>(٢)</sup>.

- الواقعة Fact :

هي ما يحدث فعلاً ، أو هي أمر يحدث.

وهي «في العادة موضوعية (أي لها واقع في الخارج) ، وقد تكون ذاتية (أي لا واقع لها في الخارج) كاعتقاد شخص ما بوجود (الرخ) أو (عرانس البحر) ..» <sup>(٣)</sup>.

ويقول الدكتور بدوي في (معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية) : « ويميز بعضهم بين الواقعية Fact والظاهرة Phenomenon على أساس أنَّ الواقعة موضوعية (أي خارجية) والظاهرة تجريدية (يعني ذهنية) أي تدلُّ على النظر

(١)- تهذيب الأصول ط ٢ ج ٢ ص ١٤٤.

(٢)- انظر : معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، مادة Phenomenon.

(٣)- الصحاح للمرعشليين.

للواقع الاجتماعية من الخارج ، أو من ناحية الملاحظة ». .

- الواقع الاجتماعية : Social Fact

هي طريقة السلوك الاجتماعي في أمر من الأمور الاجتماعية.

- الظاهرة الاجتماعية : Social Phenomenon

« عبارة عن نماذج من العمل والتفكير والإحساس التي تسود مجتمعنا من المجتمعات ، والتي يجد الأفراد أنفسهم ملتحين على إتباعها في عملهم وتفكيرهم ». .

ونستخلص من هذه التعريفات أنّ من سمات الظاهرة الاجتماعية التالي :

١- التلقائية .

٢- الشمولية .

٣- الإلزام .

ولأننا ندرس هنا بناء العقلاء أو سيرة العقلاء كمصدر أصولي ، لابد من أن نضيف سمة أخرى لسمات الظاهرة الاجتماعية لترقى إلى مستوى تبني العقلاء - في الرأي الأصولي - ، وهي اشتراط صدور السلوك من الناس بصفتهم عقلاء ، ولنسمّ هذه السمة :

٤- العقلانية :

أي صدور السلوك عن الإنسان بصفته عاقلاً يضع الأشياء في مواضعها من حيث النفع والضرر والمصلحة والمفسدة .

وبعد هذا التمهيد ننتقل إلى بيان ما يراد بناء العقلاء في الرأي الأصولي :

## ﴿ بنا، الصقا﴾ :

### (تعريفه) :

عرف بناء العقلاء بأنه صدور العقلاء عن سلوك معين ، تجاه واقعة ما ، صدوراً تلقائياً ، شريطة أن يتساواوا في صدورهم عن هذا السلوك ، على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم ، وتفاوت ثقافاتهم ومعارفهم وتعدد نحلهم وأديانهم .  
وذلك مثل أخذهم بظواهر الكلام<sup>(١)</sup> .

وهذا التعريف يلتقي وتعريف الظاهرة الاجتماعية بسماتها المذكورة في أعلاه .

### (حجيتها) :

إن مجال دراسة بناء العقلاء أو سيرة العقلاء دليلاً يستدلّ به على المسألة أو القضية الأصولية يعتمد به من الناحية التطبيقية ، أي أن ذلك يجري داخل إطار التشريعات الإسلامية .

وكان هذا لأن أصول الفقه هو قواعد استنباط الأحكام الشرعية ، ولأن النظرية الأصولية لا تعدّ نظرية أصولية وإن استقيت من تبني العقلاء إلا إذا كان ذلك داخل إطار الهدف أو الغاية من وضع أصول الفقه ودراسته وهو كونه قواعد استنباط الأحكام الشرعية .

ومن هنا اشترط لحجيتها على المستوى المذكور اعتبار الشارع المقدس لهذا السلوك المعين بموافقته عليه .

يقول أستاذنا الشيخ المظفر : «أن بناء العقلاء لا يكون دليلاً إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء ، لأن اليقين تنتهي

(١)- انظر: معجم المصطلحات الأصولية، الحسيني.

إليه حجية كل حجة».

«وانّ موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة».

هي :

١- أن لا يصرّح الشارع المقدس بإلغاء السيرة المعينة (السلوك المعين).  
أي «ألا يكون مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرّة ، فإنّه في هذا الفرض لابدّ أن يستكشف أنه متّحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردّده ، لأنّه من العقلاء بل رئيسهم.

ولو كان له مسلك ثان لبيته ، ولعرفناه ، وليس هذا ممّا يخفى.

ومن هذا الباب : الظواهر وخبر الواحد ، فإنّ الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم ، ممّا جرت عليها سيرة العقلاء ، والشارع لابدّ أن يكون متّحد المسلك معهم ، لأنّه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه ، وهو منهم بما هم عقلاء ، ولم يثبت منه ردّع.

وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فإنّه لا مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ، ولم يثبت منه الردع».

٢- أن يقرّ (أو يمضي) الشارع المقدس السيرة المعينة (السلوك المعين).  
لأنّه «إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع.

فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء.

وهذا مثل الاستصحاب فإنه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة ، فلا معنى

لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة ، إذ لا معنى لفرض شكّ في بقاء حكمه ، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الأمور الشرعية ، ولم يثبت رد الشارع عنه فأنه يستكشف منه إمضاوه لطريقتهم ». .

٣- أن يكون هناك دليل يقيني يدلّ على رضا الشارع وإمضائه للسيرة المعينة (السلوك المعين) ، وذلك عند فقدان الشرطين السابقين.

وهذا في « مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقويم قيم الأشياء ومقاديرها ، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه ، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ، ونحو ذلك ». .

### **والخلاصة :**

أن مصدر أصول الفقه هو سيرة العقلاء ، وإليها ترجع كل المدركات العقلية التي يذكرها الأصوليون في أبواب الأصول.

وأن ما ورد في نصوص شرعية (آيات أو روایات) في قضايا الأصول هي إقرار وامضاء للسيرة العقلائية.

أو هي -في الحقيقة - تطبيق لما جرى عليه الناس من ظواهر اجتماعية عامة في واقع حياتهم وشؤونها. وعلى أساس ما تقدم من شروط لاعتبار السيرة حجة نضيف شرطاً خامساً لشروط الظاهرة الاجتماعية لتكتسب صفة الشرعية ، ويصبح الرجوع إليه ، وهو :

٥- أن تستكشف موافقة الشارع على ذلك السلوك المعين.

ولنسم هذا الشرط بالشرعية.

وعليه تكون الشروط كالتالي :

- ١- التلقائية.
- ٢- الشمولية.
- ٣- الإلزام.
- ٤- العقلانية.
- ٥- الشرعية.

## ٦ وظيفته :

بأيجاز :

وظيفة علم الأصول هي البحث في الحجة الشرعية.

أو قل : هي إثبات الحجية للدليل الفقهي.

وبغية أن يتوصل إلى هذا الابد لـه من السير إلى ذلك بخطوتين متكمالتين.

ونفصيله وبالتالي :

ذكرنا في موضوع هذا العلم أنه يبحث في شيئين ، هما :

- الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة (أي المشتركة بين جميع لغات البشر).

- المدركات العقلية العامة (أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر).

هذا من حيث النظرية.

أما من حيث التطبيق فإنه يطبق نتائج بحثه النظري على الظواهر الشرعية التي هي من مصاديق الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة أو المدركات العقلية العامة.

وذكرنا في مبحث مصادر هذا العلم أنها منحصرة في الدليل العقلي الذي هو :

- بناء العقلاء (أي متبنيات الناس جميعاً).

- العقل الفطري (أي المدركات البديهية).

### فالخطوة الأولى:

هي أن يثبت العالم الأصولي أو الباحث الأصولي أن هذه الظاهرة اللغوية التي هي موضوع بحثه - ظاهرة الظهور مثلاً - هي ظاهرة إجتماعية عامة ، أي إنها مشتركة بين جميع لغات البشر.

وسبيله إلى ذلك هو بناء العقلاء ، أي يرجع إلى متبنيات الناس جميعاً ، ليرى إن كانت هذه الظاهرة التي هي من موضوع بحثه هي من متبنيات الناس جميعاً . ويتم هذا له بإثبات أن ظاهرته التي هي موضوع بحثه متوافرة على شروط الظاهرة العامة التي سبق أن ذكرناها في مبحث (مصادر الأصول) ، وهي : التلقائية والشمولية والإلزام والعقلانية.

فإن أثبت ذلك عن طريق الاستقراء وهو الطريق العلمي أو عن طريق الاستنتاج وهو الطريق الفلسفى ينتقل إلى الخطوة الثانية.

أو يثبت أن هذا الذي أدركه بعقله الفطري هو من المدركات العقلية العامة ، أي المشتركة بين جميع مجتمعات البشر.

وسبيله إلى ذلك هو أن يثبت أن ما هو موضوع بحثه أما من القضايا البديهية ، وأما أنها من القضايا التي تنتهي إليها.

ومعنى أثبت ذلك انتقل إلى الخطوة الثانية.

### والخطوة الثانية:

هي أن يتلمس الدليل الشرعي على اعتبار هذه الظاهرة الاجتماعية أو ذلك

المدرک العقلی ، أي یثبت أن الشارع المقدس قد أعطى هذه أو ذلك الحججية واعتبرهما حججة شرعاً.

والسبيل إلى ذلك هو :

- استقراء النصوص الشرعية من آيات وروايات واستنطاقها وفق الضوابط والقواعد المقررة.

- أو استقراء أفعال وإقرارات المعصوم من خلال ما يذكر في النقول والوثائق التاريخية المعترفة.

وبهذه الخطوة الثانية يضيف للظاهر موضع بحثه الشرط الخامس من شروطها وهو الشرعية.

ولتوضّح هذا بالأمثلة :

١ - لدراسة النص الشرعي يتناول علم الأصول الظواهر التالية :

- الظهور اللغوي.

- خبر الثقة.

- مراد المتكلّم.

ويخطو الخطوات التالية لدراسة الظهور :

أ - تعريف الظهور.

ويسلك إلى هذا عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي.

ب - إثبات أن الظهور ظاهرة لغوية اجتماعية عامة.

ويصل إلى هذا عن طريق بناء العقلاع.

ج - التماس الدليل لإثبات شرعية هذه الظاهرة عن طريق الكتاب والسنة.

د - تطبيق ما توصل إليه من الحجية على ظواهر الألفاظ الشرعية.

هـ - تأصيل الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في دلالة اللفظ.

ولدراسة خبر الثقة يخطو الخطوات التالية :

أ - تعريف خبر الثقة.

وذلك عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي والنصوص الشرعية.

ب - إثبات أن هذه الظاهرة اجتماعية عامة.

وذلك عن طريق بناء العقلاء.

ج - التماس الدليل لإثبات شرعية الظاهرة.

وذلك عن طريق الكتاب والسنة.

د - يطبق ما توصل إليه على الروايات التي يرويها الثقات.

وفي دراسة تعين مراد المتكلّم يسير الخطوات التالية :

أ - إثبات أن هذه الظاهرة هي ظاهرة اجتماعية عامة.

ويتم هذا عن طريق بناء العقلاء.

ب - بيان طرق تعين مراد المتكلّم من كلامه.

وذلك عن طريق الوسائل التي يستخدمها الناس كافة.

ج - تطبيق النتيجة على مرادات الشارع المقدّس (النصوص الشرعية).

د - تأصيل الأصل الذي يرجع إليه في تعين مراد المتكلّم من كلامه.

وفي ضوء هذا لا بد من التنبيه إلى أن وظيفة علم الأصول في مبحث دلالة الألفاظ ، وما يسميه الأصوليون (مباحث الألفاظ) هو دراسة حجية الظهور ، وماعداها من مفردات أمثال الحقيقة والمجاز والمشترك والمشتق أو مركبات أمثال الأوامر والنواهي والمفاهيم والعلوم والخصوص والإطلاق والتقييد ما هي

إلاً أساليب لتشخيص صغريات كبرى الظهور.

فهي - بهذا - تعدّ من المباحث الثانوية في هذا العلم ، وليس من أساسياته .

**٢ - لدراسة مقدمة الواجب (ما لا يتم الواجب إلا به) يسير الأصولي**  
**الخطوات التالية :**

أ - تعريف المقدمة.

عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي.

ب - إثبات حكم المقدمة.

عن طريق الإدراك العقلي.

ج - إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

د - تطبيق الملازمة على حكم المقدمة.

**٣ - ولدراسة ظاهرة الاستصحاب يقوم الأصولي بالعمل التالي :**

أ - تعريف الاستصحاب.

عن طريق الاستعمال اللغوي العرفي.

ب - إثبات أنه ظاهرة اجتماعية عامة.

عن طريق بناء العقلاء.

ج - التماس الدليل الشرعي لإثبات حجية الاستصحاب.

وذلك عن طريق النصوص الشرعية ، وهكذا.

## ▣ **تصنيف مباحثه :**

تبين في المقدمة العلمية لهذا العلم أن علم أصول الفقه يبحث في موضوعين هما :

١- **الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.**

٢- **المدركات العقلية العامة.**

وهنا نحاول أن نتبين تصنیف موضوعات هذا العلم بعناوينها الرئيسة ، ومن خلال الغاية التي يهدف إليها الأصول من البحث ، وهي تهيئة الأصول والقواعد التي تساعد الفقيه في استنباط الحكم الشرعي من مصدره.

ومصادر الفقه الإسلامي (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) تتتنوع إلى صنفين ،  
هما :

- أدلة مؤسسة.

- أدلة كاشفة.

وأعني بالأدلة المؤسسة تلك التي تشرع الحكم وهي الكتاب والسنة.

وبالأدلة الكاشفة تلك التي لا تشرع الحكم وإنما تكشف عنه وهي الإجماع والعقل.

في ضوء هذا التصنیف لأدلة الفقه لابد من تصنیف موضوعات الأصول  
تصنیفاً رئيساً إلى :

### ١- مباحث دلالة الألفاظ.

ويحاول الأصولي من خلالها أن يهيء القواعد اللغوية الأصولية التي تساعد الفقيه على دراسة نصوص التشريع في الكتاب والسنّة لمعرفة دلالاتها ثم استفادتها الحكم منها.

### ٢- مباحث الملازمات العقلية.

ويحاول الأصولي من خلالها أن يهيء القواعد العقلية الأصولية التي تساعد الفقيه على معرفة حكم تلکم الملازمات التي لم ينص الشارع على حكمها بأية أو رواية ، إنما ترك أمر ذلك إلى بداعه العقول ، لأن العقل بفطنته يدرك ذلك فيكشف عن حكم الشرع فيه.

### ٣- مباحث الأصول العملية.

ويحاول الأصولي من خلالها أن يهيء القواعد العلمية الأصولية التي تساعد المكلّف على معرفة الوظيفة العملية عند الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي لرفع حيرته والتوسعة عليه منه له ورحمة به أو عند فقدان النص الشرعي ، أو عقمه عن إعطاء الحكم الشرعي لاجماله ، أو لتعارضه مع نص شرعى آخر تعارضًا محكمًا لا يستطيع رفعه.

وفي هديه :

الموضوعات العامة لأصول الفقه ، هي :

- دلالة الألفاظ.

- الملازمات العقلية.

-الأصول العملية.

-علاقات الأدلة.

وهي أيضاً العناوين العامة لمباحث هذا الكتاب.



البيان والبرهان

## مباصٌ الدليل والحكم

الدليل  
الاستدلال  
الحكم



## مباحث الدليل والحكم

### ﴿الدليل﴾

نبيناً أن علم أصول الفقه يبحث في الأدلة مطلقاً ، أي بشكل عام ، وفي أدلة الفقه الإسلامي بصورة خاصة.

وهو بهذا يقوم بدور تزويد الفقه بالقواعد العامة ليقوم الفقيه بدور تطبيق هذه القواعد الأصولية على ما بين يديه من جزئيات تحمل في طياتها الأحكام الشرعية كالأيات والروايات لاستنباط الحكم منها ، أو بدور تطبيقها في الموارد ، التي لا نص خاصاً فيها ليستكشف موقف المشرع الإسلامي منها إيجاباً أو سلباً.

إن هذا بدوره يسلمنا - هنا - إلى ضرورة تعرف الأدلة بعامة ثم الأدلة الشرعية وخاصة :

لكلمة (دليل) في لغتنا العربية معنيان ، هما :

١- المرشد : Guide

ويجمع على (أدلة) و (أدلة).

ومن مصاديقه : الإنسان يدل على شيء ، والإشارة ، والعلامة ، والرمز ، وما إليه.

٢- البرهان : Proof

ويجمع على (أدلة) فقط.

وهو البينة التي يقيمها الفلسفه والعلماء وغيرهم لإثبات فكرة أو نفيها.

وإذا أخذنا بمقولة اللغويين المحدثين الذين يقولون بأنّ اللغات تنتقل من الحسّي إلى الذهني أو قل من المادي إلى المعنوي، يسهل علينا أن نؤمن بأنّ كلمة (دليل) استعملت في لغتنا أولاً للمرشد من إنسان وغيره ثم استعملت في البرهان لوجه الشبه القائم بينهما وهو الدلالة على الشيء ، فكرة وغيرها ثُمّ بقيت تستعمل فيهما.

فالمرشد يوصل إلى شيء مادي.

والبرهان يوصل إلى شيء معنوي.

ومن هنا عرف الدليل فلسفياً بـ «ما يقود الذهن إلى التسليم بحقيقة قضية كانت موضع شك من قبل. وقد يكون مجرد أماراة أو ظاهرة معينة أو شهادة شاهد ، أو ضرباً من الإستدلال المنطقي ». .

والدليل في عرف الأصوليين : « هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ». .

ويريدون بـ ( صحيح النظر ) التفكير القائم على أسس منهجية سليمة ، وبـ ( مطلوب خبري ) النتيجة التي يوصل إليها الدليل ، وهي جملة خبرية لأنها تحتمل الصدق والكذب لذاتها ، وهذا مثل قولنا : صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب + وكل ظاهر حجة = صيغة الأمر حجة.

إن المطلوب الخبري في هذا الدليل - الذي هو القياس المنطقي - هو جملة (صيغة الأمر حجة) ، وهي جملة خبرية أنتجها الدليل الذي أعمل الأصولي فكره فيه لكي يوصله إلى مطلوبه هذا.

والدليل في علم المنطق هو القياس والاستقراء والتمثيل والعكس المستوى وعكس التقيض والتناقض.

وقد يطلق على البرهان الذي يستدلّ به اسم (البيتنة) واسم (الحجّة) والفرق هو أنَّ «ما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى بيتنة، ومن حيث الغلبة على الخصم يسمى حجّة»<sup>(١)</sup>.

فسمى بيتنة لأنَّ الدليل بيان يوضح ويكشف عن المطلوب، وسمى حجّة لأنَّ الخصم في مجال المنازرة لكي يغلب خصميه يحتاج بالدليل الذي يساعد عليه التغلب على خصميه.

فالحجّة هي الدليل، سمي بذلك لأنَّه يضفي صفة الاحتجاج على الشيء الذي يراد الإثبات به والبرهنة على الإثبات أو النفي.

وقد دأب الأصوليون - متأثرين بالمصطلح المنطقي - على التعبير عن الدليل - غالباً - بالحجّة.

ويعرّبون عن إعطاء الدليلية لشيء ما بالحجّة ، فعندما يقولون (حجّة خبر الثقة) يعنون بذلك اعتبار خبر الثقة حجّة ، أي دليلاً يستدلّ به ، وعندما يقولون (إثبات حجّة الاستصحاب) يعنون إثبات دليلية الاستصحاب ، أي اعتبار الاستصحاب دليلاً.

ونطلق كلمة (حجّة) عند أهل البيت علیهم السلام في لغة الحديث ، وعندنا اتباعهم الإمامية في لغة العلوم الشرعية :

على الأنبياء والأوصياء المبلغين عن الله تعالى ، وبشكل خاص على الأنمة الإثنى عشر علیهم السلام.

وفي موسوعة (الكافي) للشيخ الكليني فصل بعنوان (كتاب الحجّة) وردت فيه الكلمة مستعملة في لغة الحديث في أكثر من حديث.

(١) - الكليات : مادة حجّة.

ومن إطلاقها على الأنبياء ما عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام :

أنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبت الأنبياء والرسول؟

قال: «إِنَّا لَمَا أَثْبَتَنَا إِنَّا خَالقًا صَانِعًا مَتَعَالِيًّا عَنَّا وَعَنِ جَمِيعِ مَا خَلَقَ ، وَكَانَ ذَلِكَ الصَّانِعُ حَكِيمًا مَتَعَالِيًّا لَمْ يَجِزْ أَنْ يَشَاهِدَهُ خَلْقُهُ ، وَلَا يَلَامِسُهُ ، فَيَبَاشِرُهُمْ وَيَبَاشِرُوهُ ، وَيَحْاجِجُهُمْ وَيَحْاجِجُوهُ ، ثَبَتَ إِنَّ لَهُ سَفَرًا فِي خَلْقِهِ ، يَعْبُرُونَ عَنْهُ إِلَى خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ ، وَيَدْلُونَهُمْ عَلَى مَصَالِحِهِمْ وَمَنَافِعِهِمْ وَمَا بِهِ بَقَاءُهُمْ وَفِي تَرْكِهِ فَنَأْوِهِمْ ، فَثَبَتَ الْأَمْرُونَ وَالنَّاهِوْنَ عَنِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ فِي خَلْقِهِ وَالْمُعْتَرُونَ عَنْهُ جَلَّ وَعَزَّ ، وَهُمُ الْأَنْبِيَاءُ عليهم السلام وَصَفْوَتُهُمْ مِنْ خَلْقِهِ ، حَكَمَاءُ مَؤْدِيْنَ بِالْحِكْمَةِ ، مَعْوِثِيْنَ بِهَا ، غَيْرُ مُشَارِكِيْنَ لِلنَّاسِ - عَلَى مُشَارِكَتِهِمْ لَهُمْ فِي الْخَلْقِ وَالتَّرْكِيبِ - فِي شَيْءٍ مِنْ أَحْوَالِهِمْ مُؤْيِدِيْنَ مِنْ عِنْدِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ بِالْحِكْمَةِ ، ثُمَّ ثَبَتَ ذَلِكَ فِي كُلِّ دَهْرٍ وَزَمَانٍ مَتَّا أَتَتْ بِهِ الرَّسُولُ وَالْأَنْبِيَاءُ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالْبَرَاهِيْنِ ، لَكِيْلًا تَخْلُو أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حِجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ يَدْلِلُ عَلَى صَدْقَةِ مَقَاتِلَهِ وَجُوازِ عِدَالَتِهِ ».»

ومن إطلاقها على الأئمة عليهم السلام ما عن منصور بن حازم : قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن الله أجل وأكرم من أن يعرف بخلقه ، بل الخلق يعرفون بالله.

قال : صدقت.

قلت : إنَّ مَنْ عَرَفَ إِنَّ لَهُ رَبًّا ، يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَعْرِفَ إِنَّ لَذِكَرِ الرَّبِّ رَضَا ، وَسُخْطَةً ، وَإِنَّهُ لَا يَعْرِفُ رَضَاهُ وَسُخْطَهُ إِلَّا بِوْحِيِّ أَوْ رَسُولٍ ، فَمَنْ لَمْ يَأْتِهِ الْوَحْيُ فَقَدْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَطْلَبَ الرَّسُولَ ، إِنَّا لِقَيْمِهِمْ عَرَفْنَا أَنَّهُمْ الْحَجَّةُ وَإِنَّ لَهُمُ الطَّاعَةَ الْمُفْتَرَضَةَ .

وقلت للناس : تعلمون أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم كان هو الحجّة من الله على خلقه.

قالوا : بلى.

قلت : فحين مضى رسول الله ﷺ من كان الحجّة على خلقه ؟  
قالوا : القرآن.

فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدرية والزندقة الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصوصته ، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجّة ألا بقيم ، فما قال فيه من شيء كان حقيقة ، فقلت لهم : من قيم القرآن ؟

قالوا : ابن مسعود قد كان يعلم ، وعمر يعلم ، وحذيفة يعلم .  
قلت : كلّه ؟<sup>(١)</sup>.

قالوا : لا .

فلم أجده أحداً يقال إنه يعرف ذلك كله إلا علينا عليه السلام .

وإذا كان الشيء بين القوم قال هذا لا أدرى ، وقال هذا لا أدرى وقال هذا لا أدرى ، وقال هذا أنا أدرى ، فأشهد أنّ علياً عليه السلام كان قيم القرآن ، وكانت طاعته مفترضة ، وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله ﷺ وأنّ ما قال في القرآن فهو حقّ .

قال عليه السلام : « رحمك الله ».

ومن استعمالها في لغة العلوم الشرعية فأمثال ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري في مبحث الظنون المعتبرة من قوله : « إنّ علم أنّ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المرويّة عن الحجّاج عليه السلام ... » يعني أثمننا عليه السلام .

**الخلاصة :**

(١) -يعني كل القرآن .

الدليل : هو الفكرة المعلومة التي توصل المستدل بها إلى فكرة أخرى كانت غير معلومة لديه.

أو قل : هو المعلومة التي توصل عن طريقها إلى النتيجة المطلوبة.

### أدلة الفقه :

هي الأدلة التي يرجع إليها الفقهاء المسلمون لاستفادة التكليف الشرعي منها حكماً كان أو وظيفة.

وتسمى أيضاً (مصادر التشريع الإسلامي) لأن التشريع الإسلامي الذي هو نظام حياة الإنسان المسلم يؤخذ منها.

وهي عند جمهور المسلمين : الكتاب والسنّة الإجماع والعقل.

إلا ما عرف من إنكار بعض أهل السنّة للسنّة ، وإنكار بعض الشيعة للإجماع والعقل .. وسأشير إلى هذا في موضعه.

واستقرَ - مؤخراً - في الفكر الأصولي السنّي عنوان (القياس) في موضع (العقل)، فعرفت الأدلة عند جمهور أهل السنّة بأنّها الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ، وبقيت عند جمهور الشيعة الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

وستحدث عن كلّ واحد من هذه الأربعـة في حدود ما يرتبط بها باعتبارها أدلة الفقه.

### القرآن الكريم:

القرآن الكريم هو الدليل الأول من أدلة الفقه ، وأهمها على الإطلاق.

#### ▣ تسميتها :

يغلب عليه في لغة الفقهاء والأصوليين والمحدثين اسم (الكتاب) ، بينما يغلب عليه عند المسلمين بعامة اسم (القرآن) ، وأقلّ منها استعمالاً تسميته عند عموم المسلمين أيضاً باسم (الصحف).

وكلمة (كتاب) تستعمل في اللغة العربية مصدرأً للفعل كتب يكتب كتاباً بمعنى كتابة ، واسم مفعول بمعنى مكتوب ، واستعمال الكلمة مصدرأً واسم مفعول هي من ظواهر التصريفات في اللغة العربية ، يقولون (لحفظ) ويريدون به مصدر لفظ يلفظ ، ويطلقونه ويريدون به اسم المفعول ، أي (ملفوظ) ، وكذلك كلمة (خلق) والخ.

وكلمة (كتاب) - مصدرأً كانت أو اسم مفعول - مأخوذة من مادة (كتب) التي تعني الخطأ والتدوين.

وسما القرآن كتاباً - أي مكتوباً - لأنّه مخطوط ، والخط الكتابة في لغتنا العربية. والكتاب - أيضاً - هو الصحف المجموعة ، والقرآن الكريم صحف مجموّعة. والقرآن نفسه ذكر هذا بما يشير إلى علة تسميته بكتاب ، وذلك بقوله : «إنه لقرآنٌ حَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مُخْنَثُونَ».

وجاء استعمال هذا الاسم في أكثر من موضع من القرآن نفسه ، منها قوله تعالى : «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رِيبَ فِيهِ هُدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ» ، وقوله : «مَنْزَلٌ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مَصْدَقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ».

واسم (الكتاب) يطلق أيضاً على (التوراة) و (الإنجيل)، قال تعالى: «وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون»، وقال: «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب».

وتسمية اليهود والنصارى بأهل الكتاب في القرآن الكريم والحديث الشريف دليلة بيّنة على ذلك.

ومن شواهد استعمال كلمة (الكتاب) علمأً للقرآن الكريم قوله تعالى: «الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً»، قوله: «ذلك آيات الكتاب الحكيم» و «ذلك آيات الكتاب المبين» و «ذلك آيات الكتاب وقرآن مبين».

وكذلك كلمة (قرآن) - هي الأخرى - تستعمل في لغتنا العربية مصدرأً فيقولون: قرأ يقرأ قراءة وقرآنأً.

ومن شواهده في الاستعمال القرآني قوله تعالى: «فإذا قرأتناه فاتّبع قرآنها» أي قراءته.

وستعمل اسم مفعول بمعنى مفروء.

ومن شواهده قوله تعالى: «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين»، قوله: «إنا أنزلنا قرآنأً عربياً لعلكم تعلّمون»، قوله: «ذلك آيات الكتاب وقرآن مبين».

ومن شواهد استعمالها علمأً لكتاب الله الذي أنزله على نبيّنا محمد ﷺ قوله تعالى: «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس».

وقوله: «فإذا قرأت القرآن فاستبعد بالله من الشيطان الرجيم».

وقوله: «أن هذا القرآن يهدي للّّئي هي أقوم».

وأمّا المصحف - لغة - فهو المجلد الذي يضمّ مجموعة من الصحف. والصحف جمع صحيفة وهي ما يكتب فيه من ورق ونحوه، وتطلق أيضاً على المكتوب في الورق أو غيره.

فالمحض اسم مفعول مأْخوذ من (أصحاب الكتاب) إذا جمعه صحفاً.  
وكان يطلق على كل كتاب جمعت صحفه في مجلد ثم كثُر استعماله في القرآن الكريم فصار علماً بالغة.

#### تعريفه:

لأن القرآن الكريم معلوم و معروف عند جميع المسلمين ، ولا يختلف إثنان منهم في أنه هذا المتداول بين أيديهم لا يحتاج إلى تعريفه ، ولكن الأصوليين اهتموا ببيان مفهومه ، وذلك ليميزوا بينه وبين ما سواه مما صدر عن النبي ﷺ مما قد يتوهם أنه من القرآن .

وحرصوا على أن يكون التعريف - وعن طريق القيود الاحترازية التي يذكرونها فيه - مخرجاً لما أشرت إليه عن دائرة مفهوم القرآن الكريم ، وهي المواد التالية :

- ١- الكتب الإلهية الأخرى كالتوراة والإنجيل والزبور وما سواها.
- ٢- الحديث القدسي.
- ٣- السنة الشريفة.
- ٤- القراءات غير المتواترة.
- ٥- تفسير القرآن.
- ٦- ترجمة القرآن.

#### ومما عرف به القرآن :

- هو كلام الله المنزّل على خاتم الأنبياء باللغة العربية المتعبد بتلاوته المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقاً متواتراً<sup>(١)</sup>.

- هو الكلام المنزلي على الرسول ، المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلأً متواتراً<sup>(١)</sup>.

وأسد التعاريفات تعريف أستاذنا السيد الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) القائل : « والمراد بالكتاب - هنا - هو كتاب الله - عزوجل - الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأسلوباً ، واعتبره قرآن دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته ». .

وأهم سمات القرآن الكريم هو :

١- أنه وحي من الله تعالى أنزله على نبينا محمد ﷺ .

« وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ». .

« وما كان هذا القرآن أدنى من يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتلخيص الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ». .

« وما هو بقول شاعر قليلاً ما تذكرون \* تنزيل من رب العالمين \* ولو تقول علينا بعض الأقوايل \* لأخذنا منه باليمين \* ثم لقطعنا منه الوتين \* فما منكم من أحد عنه حاجزين ». .

« وإذا تقتلى عليهم آياتنا بيئنات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بذلك قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم ». .

٢- أنه تحدى بلغاء العرب بأسلوبه البياني فعجزوا عن مجاراته :

« ألم يقولون تقوله بل لا يؤمنون \* فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين ». .

« ألم يقولون إفتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من

دون الله إن كنتم صادقين).»

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلَهُ وَادْعُوا مِنْ أَسْتَطْعُتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كنْتُمْ صادقين﴾.

﴿وَإِنْ كنْتُمْ فِي رِبِّ مَا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلَهُ وَادْعُوا شَهِداً عَمَّا  
دُونَ اللَّهِ إِنْ كنْتُمْ صادقين فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأَنْتُمُ الظَّارِفُونَ وَقُوْدُهَا النَّاسُ  
وَالْحِجَارَةُ أَعْذَّتْ لِكَافِرِينَ﴾.

### ٣- انه محفوظ من قبل الله تعالى من أن يقتصر إلىه الزيف:

أي انه لا تناه يد التحرير والتغيير في لفظه ونظمها.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

﴿وَإِنَّهُ لِكِتَابٍ عَزِيزٍ \* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ  
حَمِيدٍ﴾.

وقد أثبت الواقع فشل كل محاولات النيل من واقع القرآن سواء في لفظه أو  
نظمها.

### ٤- هدایته للناس:

﴿أَنَّ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾.

﴿إِنَّمَا تَارَكَ فِيْكُمْ أَمْرِيْنِ لَنْ تَضْلُّوْا إِنْ أَتَبْعَتُمُوهُمَا ، وَهُمَا : كِتَابُ اللَّهِ ، وَأَهْلُ بَيْتِي  
عَنْرَتِي ، إِنَّمَا سَأَلْتُ رَبِّي ذَلِكَ لَهُمَا ، فَلَا تَقْدُمُوهُمَا فَتَهْلِكُوْا وَلَا تَقْصُرُوْا عَنْهُمَا فَتَهْلِكُوْا ، وَلَا  
تَعْلَمُوْهُمْ فَانْهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ﴾.<sup>(١)</sup>

### ٥- صدق إخباره بالمغيبات:

كالذى جاء في إخباره بما يصيب الوليد بن المغيرة عندما قال عن القرآن

(١)-المشرع الروي ص ١٢.

الكريم «إنه أساطير الأولين» حيث أصيب بالسيف في أنفه يوم بدر ، وذلك في قوله تعالى : «إذا تقتل عليه آياتنا قال أساطير الأولين \* سنسمه على الخرطوم».

### ٦- كشفه عن الحقائق العلمية :

«وأرسلنا الرياح لواقع فأنزلنا من السماء ماءً فأسقيناكموه».

«والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم».

### حججته :

يستمد القرآن الكريم حجيته باعتباره مصدر تشريع من أنه منزل من الله تعالى، وبه يكتسب مشروعية وشرعية الإستدلال به.

وقد ثبتت صحة نسبته إلى الله تعالى بالإعجاز حيث تحدى العرب أن يجاروه في أسلوبه البياني ولو بالإتيان بسورة من مثله ، فعجزوا عن ذلك .

وفرق بلغاً لهم بين أسلوب القرآن في نظمه وبيانه وكلام النبي محمد ﷺ بما لا ينطوي إليه الريب في أن القرآن ليس من قول محمد ﷺ.

والإعجاز البياني للقرآن الذي ثبت صحة صدوره عن الله تعالى مصاحب وملازم للقرآن حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وال المسلمين على تكاثر أجيالهم وامتداد تاريخهم يؤمنون بهذا ويدركون واقعه إدراكاً واعياً وحياناً.

ولا دليل أقوى وأقوم من هذا في الإثبات حيث يفوق مستوى التواتر في الرواية.

فالقرآن - إذن - من حيث السنن والإسناد هو قطعي الصدور عن المعمول وهو

الله تعالى ، فلا إشكال ولا ريب في حجيتها من هذه الناحية.

أما من حيث الدلالة فالقرآن فيه المحكم والمتشابه لقوله تعالى :

«منه آيات محكمات هنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرِ مُتَشَابِهَاتٍ».

والمحكم : هو الذي يفهم معناه ، إما لأنَّه نصٌّ فيه ، وإما لظهوره فيه ، وأما عن طريق تأويله.

والمتشابه : هو الذي لا يفهم معناه إلا بردَّه إلى المحكم عن طريق ما يؤثر عن النبي ﷺ من تفسير أو تأويل صحيح اعتبارهما.

وينقسم المتتشابه إلى :

**أ- المؤول** : وهو الإحتمال المرجو.

**ب- المجمل** : وهو الذي لا يبيَّن معناه المقصود منه.

والمحكم لأنَّه بين الدلالة ينقسم كأي قول آخر مبين إلى :

**١- النص :**

وهو قطعي الدلالة.

وحجيتها قائمة بذاته لأنَّه يقين ، وليس وراء اليقين حجَّة ، وإليه ترجع جميع الحجج تستمد حجيتها منه ، لبداها حجيتها.

**٢- الظاهر :**

وينقسم إلى :

**أ- مقترب بما يفيد القطع.**

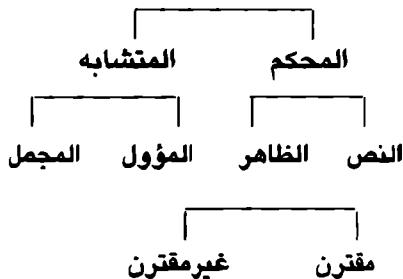
و شأنه من حيث الحجية شأن النص .

ب - غير مقترن :

وهو ظني الدلالة.

▣ الخلاصة :

**اللفظ القرآني**



ويقول صاحب كنز العرفان في تعريفها : «اللفظ المفيد وضعاً»:

- إن لم يحتمل غير ما فهم منه بالنظر إليه فهو النص.

- وإن احتمل :

- فإن ترجح أحد الاحتمالين بالنظر إليه فهو الظاهر.

- المرجوح المؤول.

- وإن تساوى الاحتمالان فهو المجمل.

- والقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم.

- والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه.

وقد يتراكب بعض هذه مع بعض.

مثال النص : قوله تعالى : «قل هو الله أحد» إذ لا يحتمل غير الوحدانية.

مثال الظاهر : «وامسحوا بربو وسكم وأرجلكم».

مثال المؤول : «بِدَاهُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» في إرادة القدرة.

مثال المجمل : «والليل إذا عسعس» في احتمال : أقبل وأدبر<sup>(١)</sup>.

### حجية ظواهره :

ويستمدّ الظاهر غير المقترن حجيّته من الدليل المتكافل لإثبات حجيّة الظهور  
ومشروعية العمل بالظواهر.

وسيرة العقلاء دليلة حجيّة الظهور بعامة.

ومضافاً إلى إنّ سيرة المسلمين في التعامل مع ظواهر القرآن بالأخذ بها  
والأعتماد على مؤدياتها دليلة حجيّة ظهورات القرآن بخاصة.

هذا هو رأي جمهور المسلمين بما يكاد يرقى إلى مستوى الضرورة و منهم  
 أصحابنا الأصولية من الإمامية.

وفي مقابل هذا الرأي ذهب أكثر الأخبارية من الإمامية إلى عدم جواز الأخذ  
بطواهر القرآن إلا عن طريق ما فسر به من أحاديث رويت عن أئمة أهل  
البيت عليهم السلام.

وقد ذكر هذه المسألة المحدث البحرياني في المقدمة الثالثة من كتابه (الحدائق  
الناصرة) ، وذكرها أيضاً وبشيء من التفصيل في كتابه (الدرر النجفية ص ١٧١  
ومابعدها).

قال في الدرر النجفية : « لا خلاف بين أصحابنا الأصوليين في العمل بالقرآن  
في الأحكام الشرعية ، والإعتماد عليه ، حتى صنف جملة منهم كتاباً في الآيات  
المتعلقة بالأحكام الشرعية ، وهي خمسين آية عندهم.

وأئمّة الإخباريون منهم - وهو المحدث الأمين الاسترآبادي رحمه الله ، ومن تأثّر عنه ،

فاته لم يفتح هذا الباب أحد قبله – فهم في هذه المسألة ما بين الإفراط والتفريط.

فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً، حتى مثل قوله تعالى : « قل هو الله أحد » إلا بتفسير من أصحاب العصمة عليهما السلام ، قال المحدث الفاضل السيد نعمة الله الجزائري عليهما السلام في بعض رسائله : إنّي كنت حاضراً في المسجد الجامع من شيراز ، وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحرياني والشيخ المحدث صاحب جوامع الكلم ( يعني السيد محمد بن علي الشهير بالسيد ميرزا الجزائري أستاذ السيد نعمة الله الجزائري ) يتناظران في هذه المسألة فانجز الكلام بينهما حتى قال له الفاضل المجتهد : ما تقول في معنى : « قل هو الله أحد » فهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث ؟ ! فقال : نعم ، لا نعرف معنى الأحادية ، ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلا بذلك ... انتهى .

ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعى المشاركة لأهل العصمة في تأويل مشكلاته ، وحلّ مبهماته ، وبيان مجلاته ، كما يعطيه كلام المحدث المحسن الكاشاني في مقدمات تفسيره ( الصافي ) جرياً على قواعد الصوفية الذين يدعون مزاحمة الأئمة عليهما السلام في تلك المقامات العلية ، كما لا يخفى على من تتبع كلامه في تفسيره المشار إليه .

والتحقيق في المقام أن يقال : إنّ الأخبار متعارضة من الجانبيين ، ومتصادمة من الطرفين ، إلا أنّ أخبار المنع أكثر عدداً ، وأصرح دلالة .

ثم ذكر أخبار جمع القرآن متتهياً بذكر حديث الثقلين ( أنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض ) ، وعلقاً عليه بـ « أنّ الظاهر من عدم افتراقهما إنّما هو باعتبار الرجوع في معاني القرآن إلى العترة - صلوات الله عليهم - ، ولو تم فهمه كلاً أو بعضاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية والمعارف الإلهية بدونهم عليهما السلام لصدق الإنفاق ولو في الجملة ، فهو خلاف ما دلّ عليه الخبر ، فإنّ معناه : أنّهم عليهما السلام لا يفارقون القرآن ، بمعنى أنّ أفعالهم وأعمالهم

وأقوالهم كلها جارية على نحو ما في الكتاب العزيز ، والقرآن لا يفارقهم بمعنى أن حكماته ومعانيه لا تؤخذ إلا عنهم ».

وواضح من كلامه أن ذهابهم هذا المذهب جاء نتيجة ما وقفوا عليه من أحاديث تمنع من تفسير القرآن بغير ما يروى عن أهل البيت ، وذلك لأنّ أهل البيت هم الذين خطبوا به ، ولا يفهمه إلا من خطب به ، وهي أمثل:

- مرسلة شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبدالله عَلِيٌّ فِي حديث : « إنَّ أبا عبد الله عَلِيًّا قَالَ لِأُبْيِ حَنِيفَةَ : أَنْتَ فَقِيهُ أَهْلَ الْعَرَاقِ؟ »

قال : نعم .

قال : فبم تفتئهم؟

قال : بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ .

قال : يا أبا حنيفة ، تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال : نعم .

قال : يا أبا حنيفة ، لقد أدعوك علمًا - ويلك - ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ، ويلك ، ولا هو إلا عند الخاص من ذريّة نبينا محمد ﷺ ، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»<sup>(١)</sup> .

- رواية زيد الشحام : « قال : دخل قتادة على أبي جعفر عَلِيٌّ ،

فقال له : أنت فقيه أهل البصرة؟

قال : هكذا يزعمون .

قال : بلغني أنت تفسر القرآن .

قال : نعم .

(١) الوسائل : كتاب القضاء - أبواب صفات القاضي : الباب السادس : الحديث السابع

والعشرون .

إلى أن قال : ياقاتادة ، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت ، وإن كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ، ويحك ياقاتادة ، إنما يعرف القرآن من خطوب به<sup>(١)</sup>.

وهي الأحاديث التي أشار إليها الطبرسي في مقدمة تفسيره (مجمع البيان) بقوله : « واعلم أن الخبر قد صح عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه عليهما السلام أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح ».

لا سيما أن رواية زيد الشحام هي من مرويات (الكافي) ، وهم - أعني الإخباريين - يذهبون إلى صحة صدور جميع مروياته عن المعصومين عليهما السلام.

يضاف إليه اعتقادهم بتواء الرؤايات المشار إليها ، كما صرّح بهذا الحرج العامل في (الوسائل) - هامش الباب السادس من أبواب صفات القاضي - قال : « قد ورد أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً - قد جمعتها في محل آخر - دالة على عدم جواز استبطاط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيره من كلام الأئمة عليهما السلام ، والتفضّل عن أحوالها وأنّها محكمة أو متشابهة ، ناسخة أو منسوبة ، عامة أو خاصة ، إلى غير ذلك ، أو ورد ما يوافقها من أحاديثهم الثابتة ، وأنّه يجب العمل بالكتاب والستة .

وقد تقدّم ذلك في حديث عبيدة السلماني .

لكن إذا كان ظاهر آية لا يوافقها حديث ، ولا يعلم أنها ناسخة أو منسوبة ، محكمة أو متشابهة ، لم يجز الجزم بظاهرها ، ولا الجزم بمخالفتها بغير نّص ، بل يجب الاحتياط - لما يأتي إن شاء الله تعالى -

ولا يخفى ندور الفرض لكثر النصوص في آيات الأحكام ، والإستدلال بها

(١) - رسائل الشيخ الأنصاري عن الكافي ٣١١/٨ الحديث ٤٨٥

منهم عليه السلام وورد ما يوافقها أو يخصّصها».

وحدث عبيدة السلماني الذي أشار إليه هو : «عن عبيدة السلماني قال : سمعت علياً عليه السلام يقول : يا أيتها الناس اتقوا الله ، ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون ، فإنَّ رسول الله صلوات الله عليه وسلم قد قال قولًا آل منه إلى غيره ، وقد قال قولًا من وضعه غيره موضعه كذب عليه ، فقام عبيدة وعلقمة والأوسد وأناس معهم فقالوا : يا أمير المؤمنين ، فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف ؟  
قال : يسأل عن ذلك علماء آل محمد صلوات الله عليه وسلم » (١).

والذي يبدو من الظروف والأجواء التي قيلت فيها هذه الأحاديث وأمثالها ، وهي أجواء الحملة العلمية الإعلامية التي قام بها أهل البيت عليه السلام ضدَّ اجتهاد الرأي عند أهل السنة ، لثلا يتسرّب هذا اللون من الاجتهادات إلى القرآن الكريم فيخضع حتى ظواهره للتفسير بحجج الاجتهاد ، وفي هذا من الخطورة ما فيه.

الحملة التي كانت تتطلّب أن تكون مكثفة ومتواصلة لصدّ ، وردّ فأعاعيل هذا الاجتهاد الخطير والخطر لأنَّه يعتمد التقديرات الشخصية التي قد تتدخل فيها الأهواء.

لهذا ركّزت الروايات على لا بدِّية الرجوع إلى أهل البيت لأنَّهم الأئمَّاء على الوحي والحماية لحمى التنزيل.

وخير من عالج هذه المسألة أو المشكلة المنهجية الشيخ الأنصاري في (الوسائل) ، ومن هنا رأيت أن أنقل كلامه بطوله لما فيه من أضواء كاشفة سلطها عليه السلام على الجوانب التاريخية في المشكلة والأخرى العلمية ، وخرج منها بنتائج مهمة جدًا ، لا سيما في المنهج ، قال :

(١) - الوسائل : كتاب القضاء - أبواب صفات القاضي : الباب الرابع - الحديث التاسع عشر.

إنها (يعني الروايات) لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار ، إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمى تفسيراً ، فان أحداً من العقلاة إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له ، عربياً أو فارسيّاً أو غيرهما ، فعمل به وامتثله ، لم يعد هذا تفسيراً ، إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً ، لكن الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقلاني الظاهري الراجع إلى الإحسان ، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

وحيثند فالمراد بالتفسير بالرأي : إنما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه ، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام ، قال : في حديث طويل : « وإنما هلك الناس في المتشابه ، لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته . فوضعوا له تأوياً من عند أنفسهم بآرائهم ، واستغروا بذلك عن مسألة الأوصياء عليه السلام ، فيعِرّفونهم ».

إنما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية ، ومن دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرآن النقلية ، مثل الآيات الأخرى الدالة على خلاف هذا المعنى والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها.

ومما يقرب هذا المعنى الثاني ، وإن كان الأول أقرب عرفاً ، أنّ المنهي ، في تلك الأخبار ، المخالفون الذين يستغرون بكتاب الله عن أهل البيت عليهما السلام ، بل يخطئونهم به.

ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن ، كما

ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلى هذا ما تقدم في رد الإمام عليه السلام ، على أبي حنيفة حيث أنه يعمل بكتاب الله. ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره ، لأنه كان يؤوله بالرأي ، إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والستة.

ويرشد إلى هذا قول أبي عبدالله عليه السلام في ذم المخالفين : «إنهم ضربوا القرآن بعضه بعض ، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام ، واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويتها ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادرها إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا».

وبالجملة فالإنصاف : يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة ، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، كيف ، ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام : «إنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ الْقُرْآنِ ، مِنْهُ نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ ، وَخَاصٌّ وَعَامٌ وَمَحْكُمٌ وَمُتَشَابِهٌ ، وَقَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلَامُ ، يَكُونُ لَهُ وِجْهًا ، كَلَامًا عَامًا وَكَلَامًا خَاصًا ، مِثْلُ الْقُرْآنِ».

وفي رواية أسلم بن مسلم : «إنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنَ».

هذا كلَّه مع معارضه الأخبار المذكورة بأكثر منها ، مما يدلُّ على جواز التمسك بظاهر القرآن : مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين ، وغيرهما ، مما دلَّ على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه ، وعارض الأخبار المعاشرة بل ومطلق الأخبار عليه ، ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود والأخبار الدالة قوله

وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام ، لما قال زراره : « من أين علمت أن المسع ببعض الرأس ؟ فقال عليه السلام : لمكان الباء ». فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام ، في مقام نهي الدواني عن قبول خبر النمام : « إنَّه فاسق ، و قال الله : « إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَبَنِيٌّ فَتَبَيَّنَا » ، الآية .».

وقوله عليه السلام : لابنه إسماعيل : « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ : يَزْمَنُ بِاللَّهِ وَيَؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ، فَإِذَا شَهَدَ عَنْكُمُ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدَّقُوهُمْ ».».

وقوله عليه السلام ، لمن أطاك الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاها برجله : « أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : « إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا » ».».

وقوله عليه السلام ، في تحليل العبد للمطلقة ثلثاً : « إِنَّهُ زَوْجٌ ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : « حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ » وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع : إله تعالى قال : « فَإِنْ طَلَقْتُمُوهُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا » .».

وتقريره عليه السلام ، التمسك بقوله تعالى : « وَالْمُحْسَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ » ، وأنه نسخ بقوله تعالى : « وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ».».

وقوله عليه السلام : في رواية عبد الأعلى ، في حكم من عشر ، فوق ظفره ، فجعل على إصبعه مراارة : « إِنَّ هَذَا وَشَبَهَهُ يَعْرَفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ : « مَا جَعَلْتُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ » . ثم قال : امسح عليه » فأحسَّالَ عليه السلام ، معرفة حكم المسع على إصبعه المغطى بالمراارة إلى الكتاب ، موبياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال ، لوجوده في ظاهر القرآن .».

ولا يخفى أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا

للتأمّل المدقّق ، نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنما تدلّ على نفي وجوب الحرج ، أعني المسح على نفس الإصبع ، فيدور الأمر في بادي النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للمسوح ، فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الإمام عليه السلام ، لكن يعلم عند التأمّل أنّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون أصل المسح ، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح ، فيمسح على الإصبع المغطى .

إذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب ، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء ، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة ، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن ، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليه السلام .

ومن ذلك ما ورد من : «أنَّ المصلي أربعاء في السفر إنْ قرئت عليه آية القصر وجُب عليه الإِعادَة ، وإِلَّا فَلَا». وفي بعض الروايات «إنْ قرئت عليه وفَسَرْت له».»

والظاهر ولو بحكم أصلّة الإطلاق في باقي الروايات أنّ المراد من تفسيرها له بيان أنّ المراد من قوله تعالى : «لا جناح عليكم أن تقصروا» ، بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً على التخفيف ، فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه ، ومثل هذه المحالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة .

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام : «إنَّ الله تعالى قال : «لا جناح» ، ولم يقل : افعلوا ، فأجاب عليه السلام ، بأنه من قبيل قوله تعالى : «فمن حجَّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما».

وهذا أيضاً يدلّ على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرّض لاستفادة الأحكام من

الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك استشهاد الإمام طه بن عيسى بأيات كثيرة ، مثل الاستشهاد لحلية بعض النساء بقوله تعالى : « وَأَحْلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُم » ، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله : « عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ».

ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى : « قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحْرَمًا » ، الآية » ، إلى غير ذلك مما لا يحصى ».

رتبتة :

ذكرنا أنَّ أدلة الفقه هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وهنا قد يثار التساؤل : هل هذه الأدلة على مستوى واحد من حيث الرجوع إليها والإستدلال بها أو أنها متربطة في الأخذ بها؟.

يتفق العلماء المسلمين في أنَّ القرآن الكريم له الرتبة الأولى ، أي يرجع إليه أولاً ثمَّ السنة ثمَّ الإجماع فالعقل.

يقول أستاذنا الشيخ المظفر : « إنَّ القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبيتنا محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق ، « لَارِيبُ فِيهِ هُدَىٰ وَرَحْمَةٌ » ، « وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَفْتَرِي مِنْ دُونِ اللَّهِ ».

فهو - إذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى التي لا شكَّ ولا ريب فيها ، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرَّعه الله للبشر.

وأمَّا ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فإليه ينتهي ومن منبعه يستقى ». .

## السنة

وهي الدليل الثاني من أدلة الفقه ، وتأتي أهميتها بعد أهمية القرآن ورتبتها بعد رتبته ، وتشترك معه في أنها نصوص لفظية يصدق عليها من حيث الدلالة ما يصدق عليه من قواعد وضوابط وملابساتها.

### ■ تعريفها :

ذكر المعجميون العرب للفظ السنة أكثر من معنى ، وما يلتقي منها وموضوعنا هو : العادة والطريقة والسيرة .

وقالوا :

-**سَنَةُ اللَّهِ** : حكمه في خليقته .

-**وَسَنَةُ اللَّهِ سَنَةً** : بين طريقاً قوياً .

-**وَسَنَةُ النَّبِيِّ** ﷺ : ما ينسب إليه من قول أو فعل أو تقرير .

وهو التعريف العلمي الشرعي للسنة ، والمتفق عليه بين علماء الشريعة الإسلامية .

ويسبب المنهجين العلميين اللذين ولدا في بداية الدرس الإسلامي ، عند المسلمين ، وتحوّلا فيما بعد إلى مدرستين علميتين في دراسة التشريع الإلهي .  
وهما : مدرسة الصحابة ومدرسة أهل البيت (١) توسيع في مفهوم السنة ، فأصحاب مدرسة الصحابة بحثوا ما يروى عن الصحابة من أقوال في مجال التشريع ، هل هو سنة كسنة النبي ﷺ ، وأصحاب مدرسة أهل البيت بحثوا ما روي عن أئمّة أهل البيت علیهم السلام ، هل هو روایة عن النبي أو سنة كسنة النبي ﷺ .

(١)-أنظر : كتابي (تاريخ التشريع الإسلامي) و (دروس في فقه الإمامية).

وهذا ما نأتي على إياضه تحت عنوان (ستة الصحابة) وعنوان (ستة أهل البيت عليهما السلام) للوقوف على حدود مفهوم السنة الشريفة ، بعد أن نستوضح ماذا يراد بالقول والفعل والتقرير ، وبعد بيان حجية السنة.

▣ مصدرها:

ونحدد المقصود بهذا العنوان من خلال الإجابة عن التساؤل التالي :

هل السنة كلها وحي من الله تعالى؟

أو بعضها وحي من الله وبعضها الآخر اجتهد من النبي ﷺ أقره الله عليه؟  
ذهب إلى القول بأنها كلها وحي من الله تعالى أصحابنا الإمامية لأن النبي ﷺ عندهم معصوم في جميع سلوكه تبليغاً وغيره فلا يعرض له الخطأ ولا يتعرض لما يتحمل فيه الخطأ .. والاجتهد بطبيعته - كاجتهد - معرض للإصابة والخطأ.

وذهب إلى القول بأنها وحي من الله في بعضها ، واجتهد من النبي ﷺ في بعضها الآخر ، علماء أهل السنة ، يقول الشيخ علي الحفيظ في كتابه (أحكام المعاملات الشرعية)<sup>(١)</sup>: «وكذلك كان يفعل الرسول ﷺ فيما يعرض له من الحوادث والواقع ، يقضي فيها بما نزل عليه ، فإن لم ينزل عليه فيها شيء اجتهد ونظر فيما نزل حتى يصل إلى حكم الله المطلوب فيقضي به ويقره الله عليه.

وحكمة في هذه الحال هو النوع الثاني من السنة.

فالسنة إما أن تصدر عن وحي ، وإما تصدر عن اجتهد أقره الله عليه.

وكلا النوعين واجب أن يتبع.

وهي في الحالين لا تخرج عن قول أو فعل أو إقرار أثر عن النبي ﷺ».

(١)-أحكام المعاملات الشرعية ص ٨ / ط ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م.

ويأتي نظير هذا في الحديث عن سنة أهل البيت ، وهناك تبيين التشابه من جانب والفرق من آخر بما يلقي الضوء على المسألة بشكل أجل و واضح.

#### ▣ تقسيمها :

تقسم السنة الشريفة على أساس الأسلوب الذي استخدمه النبي ﷺ بياناً للحكم الشرعي إلى :

##### ١- السنة القولية :

نسبة إلى القول وهو الكلام الصادر من النبي ﷺ المتضمن للحكم الشرعي.

##### ٢- السنة الفعلية :

نسبة إلى الفعل وهو السلوك العملي الذي يقوم به النبي ﷺ.

##### ٣- السنة التقريرية :

نسبة إلى التقرير الذي هو إقرار وإمامـاء النبي ﷺ للقول أو الفعل الذي يصدر من الآخرين بمرأى و مسمـع منه ﷺ.

#### ▣ حجيتها :

استدلّ لحجية السنة بالأدلة الفقهية الأربع : القرآن والسنة والإجماع والعقل.

#### ▣ (القرآن) :

استدلّ بمجموعة من الآيات الكريمة ، أكثرها منصب على إثبات حجية السنة القولية ، وهي أمثل :

«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا».

«وأطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ».

«قُلْ أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ».

«وَمَنْ يَطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطَاعَ اللَّهَ».

ومنها ما شمل السنة بأنماطها الثلاثة القولية والفعلية والتقريرية ، وهو قوله تعالى : « قل ان كنتم تحبون الله فاتباعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنبكم والله غفور رحيم ». .

ومنها ما هو ظاهر في أنّ السنة - هي الأخرى - وهي من الله تعالى إلا أنها ليست بقرار للفوارق التي ذكرناها في تعريف القرآن ، وهو قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ». .

■ (السنة) :

استدلّ بالسنة على حجية السنة غير واحد من علماء أهل السنة ، وأهم ما استدلّوا به :

- ما جاء في خطبة حجّة الوداع من قوله ﷺ : ( تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدهما أبداً : كتاب الله وسنة نبيه ) - على رواية .

- إقراره ﷺ لمعاذ بن جبل لما قال : ( أقضى بكتاب الله فان لم أجده فبسنة رسوله ).

وعلى عليه أستاذنا السيد الحكيم في (الأصول العامة للفقه المقارن) بعد أن ذكر إستدلال بعض علماء السنة على حجية السنة بالسنة يقوله : « وهذا النوع من الإستدلال لا يخلو من غرابة لوضوح لزوم الدور فيه لأنّ حجية هذه الأدلة موقوفة على كونها سنة ، وكون السنة حجّة ، فلو توقف ثبوت حجية السنة عليها لزوم الدور ». .

إلا أنّ هذا الإشكال لا يرد على من يستبعد المنهج الفلسفى من دراسته لأصول الفقه ، وذلك لأنّ أمثال هذين الحدّيثن اللذين استدلّ بهما إنّما جاءا بعد ثبوت حجية السنة عند النبي ﷺ نفسه ، وهي تشير إلى ذلك وتخبر عنه ، فالإستدلال بهما لأنّهما يشيران إلى هذا ويخبران عنه لا بما هما سنة ، وكلّ ما نحتاجه

للإستدلال بهما هو إثبات صدورهما من النبي ﷺ.

ومتى تمت صحة صدورهما عن النبي ﷺ ترتب على هذا ثبوت حجية السنة عند النبي ﷺ، وهو دليل متين وبمستوى قوّة الدليل القرآني.

#### ﴿الإجماع﴾:

واختلفوا في دائرة شموله سعة وضيقاً بين قصره على اتفاق الصحابة ، والتوسيع به إلى اتفاق المسلمين.

يقول الشيخ خلاف في كتابه (علم أصول الفقه) : «أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ، وكان مقصوداً به التشريع والإقتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظنّ الراجح بصدقه يكون حجة على المسلمين ، ومصدراً تشريعياً يستتبع منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين ، أي أن الأحكام الواردة في هذه السنن تكون مع الأحكام الواردة في القرآن قانوناً واجب الاتباع». .

ويقول الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه (أصول الفقه الإسلامي) : «والدليل على حجية السنة : القرآن الكريم وإجماع الصحابة والمعقول ... وأما إجماع الصحابة فقد اتفقت كلمتهم على العمل بالسنة».

ووقف أصحابنا الإمامية من الإستدلال بالإجماع على حجية السنة موقفهم من الإستدلال بالسنة على حجية السنة لأنّ الإجماع عندنا لا يرتفع إلى مستوى الاعتبار إلا إذا كان كائناً عن رأي المعصوم ، فهو على هذا من السنة ، والإستدلال بالسنة على السنة يلزم منه الدور كما مرّ.

ومن التزم المنهج العلمي - كما قلت آنفاً - لا يرد عليه هذا الإشكال لأنّ الإجماع هنا يراد به الإجماع العملي لا القولي ، وهو أن المترسّعة كانوا يرجعون إلى السنة باعتبارها مصدراً تشريعياً ، ويعتمدونها في معرفة الأحكام ، ولا يزالون

كذلك ، ومنهم النبي ﷺ وأهل البيت ظلّه والصحابة (رض) ، وهذا وافٍ في تحقيق المراد.

وأما أولئكم الذين أنكروا حجية الإجماع من أساسه استغنو عنه بالكتاب والسنّة ، ومرّ بيان الاستدلال بهما على حجية السنّة.

▣ (العقل) :

استدلّ الأصوليون بالعقل لإثبات حجية السنّة من منطلقين ، كلاهما ناهض بالإثبات.

أولهما : كالذى ذكر في كتاب (أصول الفقه الإسلامي) : « وأما المعقول فأن القرآن أخبر أن الله أنزل الكتاب على رسول الله ليبيّن للناس ما نزل إليهم . وإن هذا البيان بواحي منه فتجب طاعته ». ويمكننا أن نوضح هذا أكثر فنقول :

هناك أربع مقدمات مسلمة توصلنا إلى إدراك وجوب الأخذ بالسنّة ، وهي :

١ - أن القرآن الكريم أخبرنا بأنّ وظيفة النبي ﷺ تجاه القرآن هي البلاغ والبيان.

« وما على الرسول إلا البلاغ العبين ».

« وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم ».

٢ - أن القرآن الكريم أخبرنا أنّ بيان الرسول هو وحي من الله تعالى .  
« وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ».

٣ - إن الله تعالى أمر بطاعة الرسول .

« قل أطِيعُوا الله وَأطِيعُوا الرَّسُول ».

٤ - إننا نعلم وجداناً أن الأحكام الشرعية التي ذكرها القرآن الكريم لا

يفهم إلا بالرجوع إلى بيانات الرسول وتوضيحاته لها.

أن هذه المقدّمات تنهينا إلى أن العقل يحكم بالتالي :

بما أنّ فهم القرآن الكريم لأنّ الحكم منه واجب علينا ، ولا يتمّ هذا الواجب إلا بالرجوع إلى السنة يجب الرجوع إليها ، وهو معنى إثبات الحجّة إذ لا يرجع إلا إلى الحجّة .

و ثانيةً ما : كالذى جاء في كتاب (الأصول العامة) : « ويراد من دليل العقل - هنا - خصوص ما دلّ على عصمة النبي ﷺ وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسوء منه ، ليتمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبيل التشريع ، إذ مع العصمة لابد أن تكون جملة تصريحاته القولية والفعلية وما يتصل بها من إقرار موافقة للشريعة وهو معنى حجيّتها ».

ويمكّنا أن نصوغ هذا وفق قواعد الأقىسة المنطقية فنقول :

إنّ النبي معصوم + وكلّ ما يصدر عن المعصوم فهو من الشريعة = إنّ كلّ ما يصدر من النبي فهو من الشريعة .

## ﴿ إنكار حجّة السنة : ﴾

ذهب طائفة من أهل السنة إلى إنكار حجّة السنة .

يقول الأستاذ شلبي - بعد إستدلاله لإثبات حجّة السنة - : « ومع هذا البيان الناصع لحجّة السنة ، فقد شذّت طائفة ممن ينتمون إلى الإسلام ، وهي التي تتّبع رسول الله بقرب وجودها فأنكرت حجّة السنة ، وقالت : ( حسبنا كتاب الله فما كان فيه من حلال أحلّناه وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ) .

ثمّ أيدوا دعواهم هذه بأنّ الكتاب فيه بيان لكلّ شيء كما أخبر القرآن نفسه في قوله تعالى : « ( مَا فَرَضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ) » و قوله : « ( وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ تِبْيَانًا ) »

لكل شيء)، والقول بأنَّ السنة دليل مستقل ينافي إخبار الله بأنَّ الكتاب يتيح كلَّ شيء فيلزم الخلف في كلام الله وهو مستحب على الله»<sup>(١)</sup>.

ويشير بقوله : ( وهي التي تنبأ رسول الله بقرب وجودها ) إلى ما روى عن رسول الله ﷺ من أحاديث تنكر على المنكرين حجية السنة أمثل :

( يوشك بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ما كان فيه من حلال أحلناه ، وما كان فيه من حرام حرمناه ، ألا من بلغه عني حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه ).

( يوشك رجل منكم متكتئاً على أريكته يحدث بحديث عني فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله ).

( لا ألفين أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لأندرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه ).

وعلق عليها الشاطبي في ( المواقفات )<sup>(٢)</sup> بعد روايته لها ، ردًا على المنكرين ، بقوله : « وهذا دليل على أنَّ في السنة ما ليس في الكتاب ».

وحوال الآيتين اللتين استدلَّ بهما المنكرون ، رد القرطبي تمسكهم بهما لإثبات مدعاهم في تفسير قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » بقوله : « أي في اللوح المحفوظ فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث ».

وقيل : أي في القرآن ، أي ما تركنا شيئاً من أمر الدين إلا وقد دللتنا عليه في القرآن ، إما دلالة مبيتة مشروحة ، وأماماً مجملة يتلقى بيانها من الرسول - عليه الصلاة والسلام - ، أو من الإجماع ، أو من القياس الذي ثبت بنص الكتاب ، قال

(١) - أصول الفقه الإسلامي ١٢١

(٢) - المواقفات ٤ / ١٥ - ١٦

الله تعالى : « ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ » ، وقال : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ » ، وقال : « وَمَا آتَكُمُ الرَّسُولُ فِيهِ مَا لَمْ يَنْصُرْهُ مَا لَمْ يَذْكُرْهُ ، فَانْتَهُوا » ، فأجمل في هذه الآية وآية النحل<sup>(١)</sup> مالم ينص عليه ممّا لم يذكره ، فصدق خبر الله بأنه ما فرط في الكتاب من شيء إلا ذكره اما تفصيلاً اواما تأصيلاً ، وقال : « الْيَوْمَ أَحْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ».

وقال في تفسير الآية الثانية « ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ » : « نظيره « مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ » وقد تقدّم فلينظر هناك ».

ولا اخالنا بحاجة إلى إطالة الوقوف عند هذه الشبهات الواهية ، بل لسنا بحاجة إلى الاستدلال على حجية الكتاب والسنّة ، وقد ثبت العمل بهما من قبل رسول الله ﷺ وجيله ثم أجيال المسلمين جيلاً بعد جيل بما يتجاوز مستوى التواتر إلى رببة الضرورة الدينية ، وليس وراء البداهة حجّة لأنها مرجع كل حجّة.

## ■ سنة الصحابة :

يدور الحديث في موضوعنا هذا (سنة الصحابة) حول المحاور التالية :

- تحرير محل الخلاف في المسألة.

- الأقوال في المسألة.

- أدلة المسألة.

في تحرير محل الخلاف في المسألة أو قل محور البحث ، يقول الأستاذ شلبي : « من الثابت أن بعض أصحاب رسول الله ممن لازموه في حياته وعرفوا منه أسرار التشريع وبلغوا درجة الاجتهاد ، اجتهدوا برأيهم فيما ليس فيه نصّ صريح من كتاب الله أو سنة رسوله ، فكانت لهم أقوال يتفقون فيها تارةً ويختلفون فيها

(١)-يعني قوله تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ » .

تارةً أخرى ، فتجمّع من ذلك مجموعة من الفتاوى عرفت بفقه الصحابة نقلها الرواية عنهم حيث لم تدوّن في حينها ، ثم تناقلتها كتب الحديث والفقه المقارن ، عمل بها فريق من الفقهاء المجتهدين الذين جاءوا من بعدهم بينما لم ي العمل بها فريق آخر ». .

« فأبو حنيفة - فيما نقل عنه - يقول : إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ، أخذت بقول أصحابه ، من شئت ، وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ». .

« والشافعي حينما سئل عن أقوابيل الصحابة إذا تفرقوا فيها يقول : نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس ». .

« ومثلهما في ذلك الإمام مالك الذي كان يأخذ بعمل أهل المدينة المتفق عليه ، والمختلف فيه ، الذي أسسه في الغالب فتاوى الصحابة وعملهم ». .

« وكذلك أحمد بن حنبل كان يعمل بالراجح ولا يخرج عنها ». .

ثم قال - أعني الأستاذ شلبي - :

« لا خلاف في أن رأي الصحابي لا يكون حجة على صحابي آخر من المجتهدين ، وإنما الخلاف في حجيته بالنسبة للتابعين ومن جاؤا بعدهم . وقول الصحابي في ذلك أنواع :

النوع الأول : ما اتفقا عليه صراحة وهذا متّفق على حجيته لأنّه إجماع صريح .

النوع الثاني : قوله فيما لا يدرك بالرأي والعقل كالآمور التعبدية والمقدرات . وهذا لا خلاف في أنه حجة يجب العمل به لأنّ مصدره السمع .

النوع الثالث : قول الواحد منهم فيما يدرك بالرأي ولم يعلم له مخالف فيه .

النوع الرابع : ما صدر عنهم اجتهاداً ولم يتفقوا عليه بل تعددت أقوالهم فيه ،

وهذا والذى قبله وقع فيه الاختلاف.

- والأراء المحكمة في ذلك ثلاثة :-

**الأول :** أنه ليس بحجّة مطلقاً، لأنّ ذلك صدر عن اجتهداد منهم وهو محتمل للصواب والخطأ، لأنّهم ليسوا بمعصومين فتكون أقوالهم كأقوال غيرهم من المجتهدين في أنها ليست حجّة، ولا تثبت تحفظة بعضهم لبعض ورجوع بعضهم عن رأيه : كما ثبت مخالفة بعض فقهاء التابعين لبعضهم وقد علموا بهذه المخالفة ولم ينكروا عليهم ، ولو كان رأيهم حجّة ملزمة لمن جاء بعدهم لأنكروا عليهم تلك المخالفة ، وإذا ثبت ذلك في حق التابعين كان غيرهم مثلهم ، وامتياز الصحابة بكونهم أفضل وأعلم وأتقى من غيرهم لا يوجب على مجتهد آخر ممن جاء بعدهم تقليدهم لأنّ الأدلة الدالة على منع التقليد عامة تشمل الصحاّبي وغيره.

**الثاني :** أنه حجّة فيما خالف القياس « القواعد » لأنّ مخالفة القواعد لا تكون بمجرد الرأي بل لابد لها من دليل في الغالب سمعياً.

**الثالث :** أنه حجّة مطلقاً لأنّ قول الصحافي أقرب إلى الصواب من قول غيره من المجتهدين لاحتمال أن يكون سمعه من رسول الله أو سمعه من صحافي سمعه منه عليه الصلوة والسلام ، أو يكون فهمه من آية في كتاب الله فهماً خفي على غيرهم لامتيازهم بمعرفة اللغة بالسلبية وحدّة الذهن ووقفهم على أسباب النزول وطول صحبتهم لرسول الله ومشاهدتهم لأفعاله وفتاويمه . وهذا يجعل فهمهم في مرتبة لا يصل إليها فهم غيرهم ، ولو كان اجتهدادهم عن قياس فهو أولى من قياس غيرهم لكونهم أخبر من غيرهم بمعرفة علل التشريع وأسراره<sup>(١)</sup>.

والى هذا الرأي الأخير ذهب الشاطبي في ( المواقفات<sup>(٢)</sup> ) في المسألة التاسعة

(١) - يراجع: أصول الفقه الإسلامي: البحث السابع في أقوال الصحافي.

(٢) - المواقفات ٤ / ٧٤.

من مبحث السنة ) ، قال : « سنة الصحابة - رضي الله عنهم - سنة يعمل عليها ويرجع إليها ».

وخلالصة ما استدل به الشاطبي هو :

١ - ثناء الله عليهم بمثل قوله تعالى :

« **كنتم خير أمة أخرجت للناس** ».

« **وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهادة على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً** ».

٢ - « ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ :

قوله : ( فعليكم بسنتي وسنتة الخلفاء الراشدين المهدىين تمسكوا بها وغضروا عليها بالنواجد ).

وقوله : ( تفترق أمتى على ثلات وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة .

قالوا : ومن هم يا رسول الله ؟

قال : ما أنا عليه وأصحابي ).

وعنه أنه قال : ( أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به ).

وعنه أيضاً : ( إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبئين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعلي فجعلهم خير أصحابي ، وفي أصحابي كلهم خير ).

ويروى في بعض الأخبار : ( أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتدتكم ).

٣ - « أن جمهور العلماء قدّموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل :

فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلًا.

وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربع دليلاً.

وبعضهم يعدّ قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلًا.

ولكلّ قول من هذه الأقوال متعلق من السنة».

وعلى محرر الكتاب الشيخ عبدالله دراز على قوله : «ولكلّ من هذه الأقوال متعلق من السنة» بقوله :

«كما في قوله ﷺ : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجة والترمذى وحسنه.

وهو نفسه دليل من قال بأنّ إجماعهما إجماع.

وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق».

٤ - «ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذمّ من أبغضهم».

هذه خلاصة أدلة الشاطبي ، فلنكن معها استنطاقةً ونقداً بغية الوقوف على مدى دلالتها.

- ائْ دلالة آية «كنتم خير أمة أخرجت للناس» على التفضيل واضحة ولكن :

من هي الأمة؟

وما وجه التفضيل بينها وبين الأمم الأخرى؟

ففي تحديد المراد من الأمة هناك أقوال ، هي :

١- الأمة الإسلامية :

وهو الرأي المشهور والمفهوم من ظاهر الآية الكريمة.

٢- المهاجرون الذين شهدوا بدرأ والحديبية :

نسبة القرطبي في تفسيره لابن عباس.

٣- الدين :

قال القرطبي في تفسيره : « وقال الأخفش : يزيد أهل أمة ، أي خير أهل دين ، وأنشد :

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة  
وهل يأتمن ذو أمة وهو طائع  
وهو - في الحقيقة - يرجع إلى القول الأول.

٤- الصحابة :

على قاعدة « إن الخطاب هو لمن وقع الخطاب له أولاً وهم أصحاب رسول الله ﷺ ، فتكون الإشارة بقوله (أمة) إلى أمة معينة ، وهي أمة محمد ﷺ ، فالصحابة هم خيرها ». .

ذكره الغرناطي في تفسيره (البحر المحيط) فولاً من جملة الأقوال التي ذكرها في بيان المراد من الأمة هنا.

وقال الشاطبي : « ولا يقال : أن هذا عام في الأمة ، فلا يختص بالصحابة دون غيرهم ، لأنّا نقول :

أولاً : ليس كذلك ، بناءً على أنهم المخاطبون على الخصوص ، ولا يدخل معهم من بعدهم إلا بقياس أو بدليل آخر.

وثانياً : على تسليم التعيم إنّهم أول داخل في شمول الخطاب ، فإنّهم أول من تلقى ذلك من الرسول ﷺ وهم المباضرون للوحى.

وثالثاً : إنّهم أولى بالدخول من غيرهم ، إذ الأوصاف التي وصفوا بها لم يتصرف بها على الكمال إلا هم ، فمطابقة الوصف للاتصف ، شاهد على أنّهم أحقر من

غيرهم بالمدح».

وفي تحديد وجه التفضيل لم أقف - في ما لدى من تفاسير - على من تعرّض له ، وقد يرجع هذا إلى أنّ التفاسير انصبّت على المقطع الأول من الآية وهو قوله تعالى : «**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ**» دونما ربطه بسياقه المتمثل ببقية الآية الكريمة ، وهو قوله تعالى : «**تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَؤْمِنُونَ** بالله».

مع أنّ هذا السياق هو الذي يبيّن لنا وجه التفضيل أخذًا بالظاهر دونما حاجة إلى مفسرات خارجية.

فجملة (تأمرون.. الخ) تعرف - نحوياً - بواحد من اعرايين ، هما :

١ - إنّها نعت لكلمة (أمة) بتقدير (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ آمْرَةٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَاهِيَةٌ عَنِ الْمُنْكَرِ أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ).

٢ - إنّها حال من نائب الفاعل في جملة (أخرجت) - وهو ضمير الأمة - بتقدير (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَ آمْرَةٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَاهِيَةٌ عَنِ الْمُنْكَرِ).

فعلى الإعراب الأول يكون (الإخراج) الذي يعني التربية هو وجه التفضيل.

وعلى الثاني يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو وجه التفضيل.

وعلى كلا الاعرايين فإنّ هذا يعني أنّ الأمة مدحت لأفضليتها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعليه : لا دلالة للآية الكريمة على المدعى وهو اعتبار أقوال الصحابة ستة ومصدر تشريع.

يضاف إليه : أنّ الدليل الذي استدلّ به في أنّ الخطاب لمن خططوا به لا يؤخذ على إطلاقه ، وذلك لاستثناء التشريعات منه ، شرعية كانت أو قانونية.

ويرجع هذا أن التشرعات توضع لكل من تنطبق عليه أوصاف التكليف ، أي على نحو القضية الحقيقة - كما يقول المناطقة - موجوداً كان حال صدور التشريع أو غير موجود ، وإنما سيوجد.

وعليه : فالآية ان كانت كذلك لا تختص بالصحابة ، وان كانت ليس كذلك - أي أنها ليست في صدد التشريع - فلا علاقة لها بموضوعنا فلا يتم الإستدلال بها.

على أن الثناء والمدح بالعدالة لا يلزم منه اعتبار القول سنة.

وعلى الشيخ دراز محরر المواقفات على ما ذكرته أعلاه من إستدلال الشاطبي بالأية بقوله : «**كما هو المذهب المنصور ان الخطاب الشفاهي كيا أيتها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس ، خلافاً للحنابلة ، فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص.**

وهذا الجواب ضعيف لأنّه لا يلزم في تعيينه لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلّي كافٍ ، وهو موجود .  
والثاني لا يفيد .

والثالث يحتاج إلى بينة تثبت أنّ التابعين - مثلاً - لم يتّصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة «.

وعلى آية حال : لم يقصد بالأمة الصحابة خاصة ، وإنما المراد المسلمين عمّة ، كما أنها ليست في معرض التشريع ، وإنما هي في صدد بيان أفضلية الأمة الإسلامية على سائر الأمم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله .

وما قيل في الآية الأولى «**كنتم خير أمة**» يقال في الآية الثانية «**و كذلك جعلناكم أمة وسطاء**» من الرد على تفسير الأمة بالصحابه ، ومن أن الآية ليست في معرض

الشرع ، ومن أنه لا تلازم بين المدح بالعدالة واعتبار القول سنة .  
أما الأحاديث التي استدل بها الشاطبي فلا بد من استبعاد أكثرها إما لضعف  
سنه أو لقصور دلالته ، وهي :

#### - ( أصحابي كالنجوم ) :

نقل هذا الحديث بأكثر من صيغة ، استعرضها الشيخ ناصر الدين الألباني في  
كتابه ( سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة ) (١) وهي  
بأرقامها المرقمة بها في الكتاب المذكور :

٥٨ - ( أصحابي كالنجوم بأيهم أخذتم اهتديتم ) .

٥٩ - ( مهما أوتاكم من كتاب الله فالعمل به ، لا عذر لأحدكم في تركه ، فإن لم يكن في  
كتاب الله . فسنة متى ماضية ، فإن لم يكن سنة متى ماضية ، فما قال أصحابي ، إن  
أصحابي بمنزلة النجوم في السماء ، فأيتها أخذتم به اهتديتكم ، واختلاف أصحابي لكم  
رحمة ) .

٦٠ - ( سألت ربِّي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي فأوحى الله إلى يامحمد  
إن أصحابك عندك بمنزلة النجوم في السماء ، بعضها أضوء من بعض ، فمن  
أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم فهو عندك على هدى ) .

٦١ - ( إنما أصحابي مثل النجوم فأيهما أخذتم بقوله اهتديتكم ) .

ونص - أعني الألباني - على أنها من الموضوعات ، وأوضح ذلك بما لا يقبل  
الريب أو التردد .

كما صرَّح بوضع هذا الحديث محرر المواقفات الشيخ دراز في تعليقه

(١) - المجلد الأول - الطبعة الخامسة ص ٧٨ - ٨٤ .

عليها<sup>(١)</sup>.

### - (تفترق أُمتي).

أن قوله فَلَمْ يَرَهُ - على تقدير صحة الحديث - لا دلالة فيه على أن أقوال الصحابة سنة إذ لا تلازم بين أن يكون الصحابي من أهل الجنة وأن قوله سنة.

ويبدو - والله العالم - أن ذيل الحديث - على تقدير صحته - موضوع ، وذلك لأن أسلوبه غير مستقيم فهو غير فصيح ، والنبي فَلَمْ يَرَهُ أوضح من نطق بالضاد ، إذ السياق يقول : (قالوا: ومن هم يارسول الله؟) ، فجوابه من ناحية فنية وبلاعية ينبغي أن يكون (أنا وأصحابي) وليس (ما أمره عليه وأصحابي) لأن (ما) هنا تفسّر بـ (السنة) والستة ليست فرقة.

فمن غير ريب أن الواضع لم يتتبّه لذلك لأنّه كان يركّز على السنة.

والأسلوب الفصيح والصحيح لمثل هذا هو ما نقله صدر الأئمة موفق بن أحمد بن أبي بكر بن مردويه بسنده إلى علي عَلَيْهِ السَّلَامُ قال : (تفترق هذه الأمة ثلاثة ثلثاً وسبعين فرقة، كلّها في النار، إلّا فرقة فإنّها في الجنة، وهم الذين قال الله - عَزَّ وَجَلَّ - في حقّهم: «ومن خلقنا أمة يهدون بالحقّ وبه يعدلون» وهم أنا وشيعتي)<sup>(٢)</sup>.

### - ( أصحابي مثل الملح).

أن لسان هذا الحديث يفيد المدح ، ولا دلالة فيه من قريب أو بعيد على أن قول الصحابي سنة.

(١)- هامش رقم ٥ من ص ٧٦ / ج ٤.

(٢)- المراجعات للسيد شرف الدين ط٣ تحقيق الراضي ص ١٥٢ هامش ١.

**(ان اختار أصحابي).**

إن هذا الحديث كسابقيه ، ذلك أن الاختيار لا يعني أن قول المختار سنة ، وإنما هو لون منألوان المدح.

**(فعليكم بسنّتي وسنتة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وغضوا عليها بالنواخذة).**

لعل هذا الحديث أقرب دلالة على الموضوع وأليق بطبيعة الإستدلال عليه ،  
لولا ما أخذ عليه من مأخذ ، وهي :

**-من حيث السنّد:**

فقد رواه كل من ابن داود والترمذى وابن ماجه بإسناد ينتهي إلى العرباض بن سارية.

وناقش فيه بنقد رجال إسناد كل واحد منهم في (خلاصة عبقات الأنوار : حديث التقلين)<sup>(١)</sup> ، وانتهى إلى أنه ضعيف لا يحتاج به.

وفي الموسوعة الفقهية الكويتية - مادة إجماع : « وذهب قوم إلى أن العبرة باتفاق الخلفاء الراشدين فقط ، لما ورد عن النبي ﷺ أنه قال : (عليكم بسنّتي وسنتة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي غضوا عليها بالنواخذة).

وهذا خبر آحاد لا يفيد اليقين.

وعلى فرض التسليم فإنه يفيد رجحان الاقتداء بهم لا إيجابه ».

**-ومن حيث الدلالة:**

١ - لم يعلم المقصود بالخلفاء الراشدين ، لأن تسمية الخلفاء الأربع بالخلفاء

(١) - خلاصة عبقات الأنوار ٢٤١ / ٢

الراشدين جاءت متأخرة عن صدور الحديث ، فربما أخذت من الحديث  
لتصحّح تطبيق الحديث عليها.

٢ - إن التزام الإمامية بأن الخلفاء هم الأئمة الإثنى عشر يجعل دلالة الحديث ،  
فهل المقصود به الأئمة الإثنى عشر أو الخلفاء الأربع ، ورفع الإجمال لا يتم إلا  
بالقرينة المعينة ، والإمامية يملكون القرينة ، وهي حديث الثقلين (الكتاب والعترة)  
معتضداً بحديث الإثنى عشر نقيناً ، والأحاديث الأخرى التي نصّت عليهم  
بأسمائهم.

تفسير الخلفاء الراشدين بالأئمة الإثنى عشر له نصيب من الصحة ، وعليه  
دليل من الشريعة.

ومع هذا قد يرفضه الإمامية لأن سيرة الأئمة الإثنى عشر لا تخالف سنة  
النبي ﷺ عندهم ، وإنما هي نفس سنة النبي ، إلا أن يقرب الحديث بأن يقال : إن  
ذكر سنة الخلفاء الراشدين (وهم الأئمة الإثنى عشر) إنما هو في مقابل سنة غيرهم ،  
لكي يأتي الآباء لسنة الأئمة الإثنى عشر اتباعاً لسنة النبي لأنها نفس سنة النبي .  
إلا أن هذا التقرير لا يتم لما سأذكره في الملاحظة الآتية.

٣ - الحديث صريح في أن سنة الخلفاء الراشدين غير سنة رسول الله ﷺ .  
ويؤيد هذا الاستنتاج مواقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يوم الشورى عندما رفض  
أن يسير بسيرة الشيفيين ، ويوم بيعة الناس له بعد مقتل عثمان عندما عرض عليه  
الزبير وطلحة أن يسير بسيرة عمر في توزيع الأموال .

كما تنصّ مواقف علي بن أبي طالب على أنه الوحيد - من بين الأربع - الذي التزم سنة  
رسول الله ﷺ .

فالإشكال - إذن - يترك في ما خالف سنة رسول الله ، أبنته يؤخذ أم بستة

سواء؟!

وموقف ابن عباس وابن عمر من تحريم نكاح المتعة يلقي الضوء على هذا.  
جاء في (مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>(١)</sup>) : وقد كان بعض الناس  
ينظرون ابن عباس في المتعة ، فقال له : قال أبو بكر وعمر.

فقال ابن عباس : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء .  
أقول : قال رسول الله ، وتقولون : قال أبو بكر وعمر ».

« وكذلك ابن عمر لما سأله عنها فأمر بها ، فعارضوا بقول عمر ، فيبين لهم أنَّ  
عمر لم يرد ما يقولونه ، فألحوا عليه ، فقال لهم : أمر رسول الله ﷺ أحق أن يتبع  
أم أمر عمر؟! ».

ومن المتفق عليه عندنا أنَّ أي اجتهاد من أبي بكر كان أو من عمر أو من  
سواهما لا يعارض - بأية حال من الأحوال - سنة رسول الله ﷺ ، فلا يجوز  
الأخذ به وترك سنة رسول الله ﷺ .

٤- إنَّ أهل البيت ظلّوا نصّوا في أحاديث تواترت عنهم أنَّ الكتاب والسنة (سنة  
الرسول) استوعبت كلَّ الأحاديث الشرعية التي يحتاج إليها الناس ، فلا تصل  
النوبة إلى اجتهاد الرأي الذي سلكه العديد من الصحابة .

إذا كان الأمر هكذا فلا يتحمل في حقِّ الرسول ﷺ أن يحيط إلى سنة غير  
سننته ﷺ لأنَّه لا حاجة إلى ذلك .

وأحال أنَّ هذه الأحاديث وأمثالها كانت من نتائج المنع من تدوين السنة على  
عهد رسول الله ﷺ ومن بعده حتى انقراض علماء الصحابة بممات آخرهم وهو

(١)-مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١٥/٢٠ و ٢٥١.

جابر بن عبد الله الأنباري.

وذلك لأنَّ التدوين يكشف عنَّ ما لم يدون ليس من السنة لا سيما إذا كان التدوين قد استوعب كلَّ الحديث الصادر عن رسول الله ﷺ.

فبمثل هذه الحالة - أعني عدم التدوين ، يتهيأ المجال لمن يريد الوضع.

وذكر الأسماء يؤيد هذا الاستنتاج ، إذ لو اختير للأمر غير هؤلاء لتغيرت الأسماء تبعاً لذلك.

ويقول أستاذنا السيد الحكيم في كتابه (الأصول العامة للفقه المقارن) ردًا على إستدلال الشاطبي بالأحاديث المذكورة في أعلاه :

«والجواب عن هذه الأحاديث ونظائرها - بعد التغافل عن أسانيدها وحساب ما جاء في بعضها من الطعون أمثال ما ذكره ابن حزم عن حديث أصحابي كالنجوم من أنه حديث موضوع مكذوب باطل ، وقال أحمد : حديث لا يصح ، وقال البزار : لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ» - إنَّ هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها ، ولا دلالة للبعض الآخر على المدعى .

وأول ما يرد على الرواية الأولى ونظائرها من الروايات الآمرة بالاقتداء بهم استحالة صدور مضمونها من المعصوم لاستحالة أن يعيدها الشارع بالمتناقضين ، وتناقض سيرة الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور لمن قرأ تأريخهم واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث.

وحسبيك أنَّ سيرة الشيوخين مما عرضت على الإمام علي عليه السلام يوم الشورى ، فأبي التقى بها ولم يقبل الخلافة لذلك ، وقبلها عثمان وخرج عليها بإجماع المؤرخين ، وفي أيام خلافة الإمام ، نقض كلَّ ما أبرمه الخليفة عثمان ، وخرج على سيرته سواء في توزيع الأموال أم المناصب أم أسلوب الحكم ، والشيوخان نفسهما مختلفاً السيرة ، وأبو بكر ساوي في توزيع الأموال الخراجية وعمر فارت

بينها وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث واحداً ، وعمر شرعاً ثلاثة ، وعمر منع عن المتعتين ، ولم يمنع الخليفة الأول ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى.

وعلى هذا ، فأية هذه السير هي السنة؟ وهل يمكن أن تكون كلها سنة حاكمة عن الواقع ، وهل يتقبل الواقع الواحد حكمين متناقضين؟! وما أحسن ما ناقش الغزالي أمثال هذه الروايات بقوله : «إِنَّمَا يُحْرِمُ الْجُنُوبَ مَنْ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا وَمَنْ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا فَلَا حَجَّةَ فِي قَوْلِهِ، فَكَيْفَ يَحْتَاجُ بِقَوْلِهِمْ مَعَ جُوازِ الْخَطَا، وَكَيْفَ تَدْعُ عَصْمَتَهُ عَنْهُ فَلَا حَجَّةَ فِي قَوْلِهِ، فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ عَصْمَةُ قَوْمٍ يَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَلْفَ، وَكَيْفَ يَخْتَلِفُ الْمَعْصُومُونَ، كَيْفَ، وَقَدْ اتَّفَقَتِ الصَّاحَّةُ عَلَى جُوازِ مُخَالَفَةِ الصَّاحَّةِ، فَلَمْ يَنْكِرْ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ عَلَى مَنْ خَالَفَهُمَا بِالْاجْتِهَادِ، بَلْ أَوجَبُوا فِي مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ عَلَى كُلِّ مُجَتَّهٍ أَنْ يَتَّبَعْ اجْتِهَادَ نَفْسِهِ، فَانْتِفَاءُ الدَّلِيلِ عَلَى العَصْمَةِ وَوُقُوعُ الْخَلْفَ بَيْنَهُمْ وَتَصْرِيحُهُمْ بِجُوازِ مُخَالَفَتِهِمْ فِي ثَلَاثَةِ أَدْلَلَةٍ قَاطِعَةٍ».

وأخيراً :

أنَّ تعميم الحكم - وهو اعتبار قول الصحابي سنة كسنة النبي ﷺ - إلى جميع أفراد الصحابة مما لا يجوز نسبته إلى رسول الله ﷺ ولا يصح القول به ، وذلك أنَّ الواقع الذي أبان عنه القرآن الكريم ينفي صحة نسبة العدالة لجميع أفراد الصحابة.

فمن الفئات غير العادلة من الصحابة التي أعرب عنها القرآن الكريم ما يلي :

#### ١- المناافقون :

﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشَهِدُ إِنَّكُمْ لِرَسُولِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشَهِدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكاذِبُونَ﴾ - سورة المنافقون ١ -

- ﴿وَمِنْ حَوْلِكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مُرْدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ﴾

نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعْذِبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرْدُونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ » - سورة التوبة ١٠١ -

- « وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرْضٌ مَا وَعَدْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِلَّا غَرُورٌ » -

سورة الأحزاب ١٢ -

## ٢- ذُوو التَّشْكِيكِ وَإِثَارَةِ الْفَتْنَةِ وَالسَّمَاعُونَ لَهُمْ :

« إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابُتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رِبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ \* وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لِأَعْدَوْهُ اللَّهَ عَدَّةً وَلَكِنْ كُرْهَ اللَّهِ أَنْبَعَاهُمْ فَتَبَطَّهُمْ وَقَبْلَ أَقْعُدُوكُمْ مَعَ الْقَاعِدِينَ \* لَوْ خَرَجُوا فِيهِمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَارًا وَلَا وَضَعُوا خَلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفَتْنَةَ وَفِيهِمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلَيْهِ بِالظَّالِمِينَ » - سورة التوبة ٤٥، ٤٦، ٤٧ -

## ٣- الَّذِينَ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا :

« وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » - سورة التوبة ١٠٢ -

## ٤- الْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ :

« إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ » - سورة التوبة ٦٠ -

جاء في تفسير القرطبي : « وفي صحيح مسلم من حديث أنس ، فقال رسول الله ﷺ - أعني للأنصار - : (إِنَّمَا أَعْطَى رِجَالًا حَدِيثِي عَهْدَ بِكَفْرِ أَتَالَفُوهُمْ) - الحديث .

قال ابن إسحاق : أَعْطَاهُمْ يَتَالَفُوهُمْ وَيَتَالَفُونَ بِهِمْ قَوْمُهُمْ وَكَانُوا أَشْرَافًا ، فَأَعْطَى أَبَا سَفِيَانَ بْنَ حَرْبٍ مائةً بَعِيرًا ، وَأَعْطَى إِبْرَهِ مائةً بَعِيرًا ... وَأَعْطَى عَبَّاسَ بْنَ مَرْدَاسَ السَّلْمِيَّ أَبَا عَرْ قَلِيلَةً فَسَخَطُهَا ، فَقَالَ فِي ذَلِكَ :

بَكَرَى عَلَى الْمَهْرِ فِي الْأَجْرِ

كَانَتْ نَهَابًا تَلَافِيَتْهَا

إذا هجع الناس لم أهجم بین عیینة والأقرع فلم أعط شيئاً ولم أمنع عديد قوائمه الأربع يفوقان مرداس في المجمع ومن تخضع اليوم لا يرفع	وإيقاضي القوم أن يرقدوا فأصبح تهبي ونهب العبيد وقد كنت في الحرب ذات درع إلى أفالل أعطيتها وما كان حصن ولا حابس وما كنت دون أمرىء منها قال رسول الله ﷺ : ( اذهبوا فاقطعوا عنّي لسانه ) فأعطوه حتى رضى فكان ذلك قطع لسانه ».
--	--

#### ٥- المؤذون لرسول الله ﷺ :

« ومنهم الذين يؤذنون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذنون رسول الله لهم عذاب أليم » - سورة، وغيرهم ممن أشار إليهم القرآن الكريم.

وبعد هذا كله : ما هو موقفنا - نحن الإمامية - من مرويات أقوال الصحابة التي هي نتائج اجتهاد ورأي؟

أن الموقف يتمثل في عدم جواز الأخذ بها ، للسبعين التاليين :

١- وفراة الأحاديث المروية عن طريق أهل البيت التي تغطي كل مسائل الفقه. وحيث توفر النصوص الشرعية لا يلتجأ إلى اجتهاد الرأي حتى في رأي أهل السنة ، ذلك أن اجتهاد الرأي إنما لجأ إليه أهل السنة لعدم وفراة النصوص الشرعية لديهم ، كما بينوا هذا صراحة.

٢- منع أئمة أهل البيت عليهم السلام من الأخذ باجتهاد الرأي وشجبه بكل قرءة<sup>(١)</sup>.

▣ سنة أهل البيت :

أهم المحاور التي سيدور حولها البحث في سنة أهل البيت هي :

-أهل البيت.

-سنة أهل البيت.

-مشروعية سنة أهل البيت.

▣ (أهل البيت) :

المراد بأهل البيت عند الإمامية ، وفي خصوص ما يتعلق بموضوع السنة التي هي مصدر من مصادر التشريع الإسلامي : الأئمة الإثناء عشر ، وهم :

- ١- علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ).
- ٢- الحسن بن علي بن أبي طالب (ت ٥٠ هـ).
- ٣- الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ٦١ هـ).
- ٤- علي بن الحسين زين العابدين (ت ٩٤ هـ).
- ٥- محمد بن علي الباقي (ت ١١٤ هـ).
- ٦- جعفر بن محمد الصادق (ت ١٤٨ هـ).
- ٧- موسى بن جعفر الكاظم (ت ١٨٣ هـ).
- ٨- علي بن موسى الرضا (ت ٢٠٣ هـ).
- ٩- محمد بن علي الجواد (ت ٢٢٠ هـ).

(١) يراجع: كتابنا (دروس في فقه الإمامية - بحوث تمهيدية).

١٠ - علي بن محمد الهادي (ت ٢٥٤ هـ).

١١ - للحسن بن علي العسكري (ت ٢٦٠ هـ).

١٢ - محمد بن الحسن المهدي (ولد سنة ٢٥٥ هـ ولا يزال حيًّا).

وقد ثبت هذا - أعني كون أهل البيت هم الأئمة الإثنى عشر عندنا نحن الإمامية - بالضرورة من المذهب لقيام الأدلة النقلية المتواترة والأدلة العقلية المتظافرة على ذلك.

وقد استعرضتها كتب علم الكلام بعامة ومدونات الإمامة بشكل خاص.

ويغنينا - هنا - أن نستدلّ على ذلك بحديث الإثنى عشر المتفق عليه بين المسلمين ، والذي روی بعدة طرق وبالفاظ مختلفة ، كلها تلتقي عند بيان أنّ الخلفاء إثنا عشر.

ومنها :

- ما جاء في (سلسلة الأحاديث الصحيحة) برقم ٣٧٥ : (لا يزال هذا الأمر في قريش ما باقي في الناس إثنان).

وبي رقم ٣٧٦ : (لا يزال هذا الأمر عزيزاً إلى إثنين عشر خليفة كلهم من قريش).

وفي لفظ : (لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيعاً ينصرفون على من ناوأهم عليه إلى إثنين عشر خليفة كلهم من قريش).

وفي لفظ آخر : (لا يزال هذا الأمر ماضياً حتى يقوم إثنا عشر أميراً كلهم من قريش).

وعن مسروق قال : كنا جلوساً عند عبدالله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن فقال له رجل : يا أبا عبد الرحمن ، هل سألتم رسول الله ﷺ ، كم تملك هذه الأمة من خليفة ؟

فقال عبدالله بن مسعود : ما سألكي عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ، ثم قال :  
نعم ، ولقد سألنا رسول الله ﷺ ، فقال : (إثنا عشر كعنة نقباء بني إسرائيل).

- وفي كتاب (نهج الحق وكشف الصدق) :

(لا يزال أمر الناس ماضياً ما ولهم إثنا عشر خليفة كلّهم من قريش).

(لا يزال أمر الناس عزيزاً إلى إثني عشر خليفة كلّهم من قريش).

(لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة ويكون عليهم إثنا عشر خليفة كلّهم من  
قريش).

(هذا الأمر لا ينقضى حتى يمضى فيهم إثنا عشر خليفة كلّهم من قريش).

- وفي كتاب (دلائل الصدق) :

عن جابر (بن سمرة) قال : سمعت النبي ﷺ يقول : (يكون إثنا عشر أميراً)،  
فقال كلمة لم أسمعها ، فقال أبي انه قال : (كلّهم من قريش).

- وفي كتاب (كنز العمال) :

(يكون بعدي إثنا عشر خليفة).

- وفي (نهج الحق) أيضاً :

« وقد ذكر السدي في تفسيره - وهو من علماء الجمهور وثقاتهم - قال : لما  
كرهت سارة مكان هاجر أوحى الله إلى إبراهيم ، فقال : إنطلق يا سماويل وأته حتى  
تنزله بيته التهامي ، يعني مكة ، فإني ناشر ذريتك وجعلهم ثقلًا على من  
كفر بي ، وجعل منهمنبياً عظيماً ، ومظهراً على الأديان ، وجعل من ذريته إثنى  
عشر عظيماً ، وجعل ذريته عدد نجوم السماء ».»

« وأشار إلى مضمون هذا الحديث في سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي من الكتاب  
المقدس : الإصلاح الثاني عشر بقوله : (و ظهرت آية عظيمة في السماء ، امرأة

متسريلة بالشمس والقمر تحت رجليها ، وعلى رأسها اكليل من إثنى عشر كوكباً .. ولدت إبناً ذكراً عتيداً أن يرعى جميع الأمم بعضاً من حديد ». .

وعلق عليه الأستاذ سعيد أيوب في كتابه (المسيح الدجال: قراءة سياسية في أصول الديانات الكبرى) <sup>(١)</sup> علق عليه وبالتالي :

في ص ٧٧ : « قالوا في التفسير : ( إنها امرأة فاضلة .. وقور .. ويأتي النسل من هذه المرأة ) <sup>(٢)</sup> . .

ومكانة أولاد فاطمة رضي الله عنها من قلب رسول الله ﷺ معروفة <sup>(٣)</sup> . .

وأهل الكتاب عندما وضعوا الصفات التي ترمز إلى الإسم، كون هذا الوضع مشكلة ، هي أنّ صفاتهم لم تفصح صدرها للأسماء العربية ، لكنّها امتلأت بالأسماء التي كانت تحتويها البيئات التي عاش فيها اليهود ، وشاءت حكمة الله أن تضع أقلامهم صفات النبي ﷺ التي تعتبر بحق علمًا عليه » . .

وفي ص ٩٠ : « ثم يقول الرائي عن القيادات التي ستخرج من هذه العاصمة : ( يحرسها إثنا عشر ملاكاً ، ويقوم سور المدينة على إثنى عشر دعامة كتبت عليها أسماء رسول الحمل الإثني عشر ) . .

(١)- المسيح الدجال .. ط ١ نشر دار الاعتصام بمصر ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٩ م .

(٢)- يوم الدين / ستيفنس ص ٨٧ ، ١٠٩ تفسير الرؤيا / حنا ص ٢٧٢ ، جين واكسون ، آخر ساعة العدد الصادر في ١٩٨٤/٩/٢٦ م .

(٣)- روى ابن عمر: أنَّ رسول الله ﷺ قال: (إنَّ الحسن والحسين هما ريحانتاي من الدنيا) رواه البخاري والترمذى (القاج الجامع ١٣٥٦). والجدير بالذكر أنَّ أبناء الحسن والحسين - رضي الله عنهم - اشتغلوا بالعلم. وذكرت تفاسير أهل الكتاب أنَّ نسل المرأة الورقة سيواجه المخاطر، وحدث هذا فعلًا، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله.

قلت : هذه القيادات جاء ذكرها في حديث النبي ﷺ : ( لا يزال هذا الدين عزيزاً ينصرن على من ناوئهم عليهم إثنا عشر خليفة كلّهم من قريش ) ، وفي حديث : ( إثني عشر ، عدّة نقباء بني إسرائيل ) كما قال سفر الرؤيا ، فانه ربط عدد نقباء المدينة الجديدة بعدد نقباء بني إسرائيل ، ومن هؤلاء سيكون المهدى المنتظر كما ذكر ابن كثير في تفسير سورة النور ، وقال : ومنهم المهدى الذي اسمه يطابق اسم النبي ﷺ ، وقال : إنَّ في الحديث دلالة على أنَّه لابدَّ من وجود إثني عشر خليفة»<sup>(١)</sup>.

ويستفاد من هذه الأحاديث :

- ١ - انَّ النبي ﷺ قالها في أكثر من مكان ، وفي أكثر من مناسبة ، وبغير لفظ واحد ، ليعطي الموضوع أهميته ، وليرسخه في ذهنيات الصحابة ، وقد وعوا ذلك ، ونقلوا هذه الأحاديث ، ورووها عنهم الرواة بعدة طرق.
- ٢ - انَّ هذه الأحاديث باختلاف ألفاظها وتعدد طرقها وكثرة رواتها ترقى إلى مستوى التواتر.

وبتعبير آخر ، تفيد القطع بصدورها عن النبي ﷺ .

- ٣ - أنها صريحة في أنَّ خلفاء النبي ﷺ إثنا عشر خليفة فقط.
  - ٤ - أنها صريحة في أنَّ هؤلاء الخلفاء كلّهم من قريش.
  - ٥ - أنها صريحة في أنَّ هؤلاء الخلفاء باقون ما بقي هذا الدين.
- وهو مفاد حديث الثقلين - الآتي - حيث يستمرُّ ارتباط العترة بالقرآن إلى أن يردا على رسول الله الحوض.
- ٦ - انَّ منعة الدين وعزَّة المؤمنين بتولِّي هؤلاء الخلفاء أمر الإسلام والمسلمين.

(١) -أنظر مقالتنا (قراءة في كتاب التوحيد) مجلة تراثنا . ١٧٣ - ١٧٢/٢ .

أما الاستدلال بهذا الحديث الشريف على أن المراد بالإثنى عشر، هم الأئمة الإثنى عشر:

- فقد قال العلامة الحلبي في (نهج الحق): «وقد دلت هذه الأخبار على إماماة إثنى عشر إماماً من ذريّة محمد عليهما السلام، ولا قائل بالحصر إلا الإمامية في المصومين.

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصي».

- وقال الشيخ المظفر في (دلائل الصدق): «ولا ريب أن المراد به أئمتنا لأمور: (الأول) : أنه لو لا إرادتهم لكان الخبر كاذباً إن أراد جميع أمراء قريش ، وغير مفيد بظاهره إن أراد البعض.

(الثاني) : أن بعض أحاديث المقام يفيد بظاهره وجود الإثنى عشر في تمام الأوقات بعد النبي عليهما السلام إلى قيام الساعة ، وهو لا يتم إلا على إرادة أئمتنا كخبر مسلم في أول كتاب الأمارة عن جابر قال : سمعت رسول الله عليهما السلام يقول : لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليهم إثنا عشر خليفة كلهم من قريش . ومثله في مسنن أحمد.

وكثير مسلم أيضاً عن جابر : أن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم إثنا عشر خليفة.

(الثالث) : ما رواه مسلم - في المقام المذكور - عن عبدالله قال : قال رسول الله عليهما السلام : لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس إثنان . ورواه البخاري في أول كتاب الأحكام في باب الأمراء من قريش . ورواه أحمد عن ابن عمر .

فإن المراد به حصر الإمامية الشرعية في قريش ما دام الناس ، لا السلطة

الظاهرية ، ضرورة حصولها لغير قريش في أكثر الأوقات ، فيكون قرينة على أن المراد من الحديث الأول حصر الخلفاء الشرعيين في إثني عشر ، وهو لا يتم إلا على مذهبنا.

( الرابع ) : ما رواه أحمد عن مسروق قال : كنّا جلوسًا عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن ، فقال له رجل : يا أبا عبد الرحمن هل سألكم هل رسول الله ﷺ لكم يملك هذه الأمة من خليفة ؟ فقال عبد الله : ما سألكني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ، ثم قال : نعم ، ولقد سألنا رسول الله ﷺ ، فقال : إثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل .

وروى نحوه أيضاً بعد قليل .

وذكره ابن حجر وحسنه في ( الصواعق ) .

فاته دال على إنحصار الخليفة في إثني عشر ، وإنهم خلفاء بالنص لقوله ﷺ : كعدة نقباء بني إسرائيل ، فان نقباءهم خلفاء بالنص لقوله تعالى : « ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وبعثنا فيهم إثني عشر نقيباً » .

مع أنَّ سؤال الصحابة للنبي ﷺ إنما هو عن خلفائه بالنص ، لا بتأميم الناس أو بالتفلُّب ، إذ لا يهم الصحابة السؤال عن ذلك ، لأنَّ تأميم الناس وتغلب السلاطين لا يبيتني عادةً على الدين حتى يهم الصحابة السؤال عنه ، ولأنَّ السلاطين بلا نص لا يحتاج إلى السؤال عنهم وعن عدمهم لأنَّ العادة جرت على وجود مثلهم ، وأنهم لا ينحصرون بعدد ، فظهور أنَّ السؤال إنما هو عن الخلفاء بالنص وعنهم أجاب النبي ﷺ ، ولا قائل بأنَّ الخلفاء إثنا عشر بالنص غير إثنتي عشرة ، فيكونون هم المراد بالإثني عشر في هذا الحديث فكذا في الحديث السابق .

( الخامس ) : أنَّ المنصرف من الخليفة من استخلفه النبي ﷺ خصوصاً قبل حدوث دعوى حصول الخليفة بلا نص .

بل لا يتصور الصحابة وكلّ العقلاء أن يتركهم النبي ﷺ بلا إمام منصوب منهم حتّى يسألوا عن غيره أو الأعمّ منه أو يفهموا من إخباره إرادة الغير أو الأعمّ، فلابدّ أن يراد بالإثنى عشر في الحديثين أثمنا، فهم أئمة الأمة بالفعل ، ولهم الزعامة العظمى الإلهية عليها.

ولا يضرّ في إمامتهم الفعلية عدم نفوذ كلمتهم لأنّ معنى إمامتهم ولا ينفع أنهم يملكون التصرف ، وان منعهم الناس ، كالأئمّة المقهورين فأنّهم ولاة الأمر وان تغلب عليهم الظالمون.

وكما آنه لا يصحّ أن يقال لا فائدة في نبوة النبي الممنوع عن التصرف ، لا يصحّ أن يقال لا فائدة في إمامنة الإمام الممنوع عنه ، فإنّ الفائدة لا تنحصر بالتصرف لكتابية أن يكون بهم إيضاح الحجّة وإنارة المحاجّة ونشر العلم ، بل لو لم يتسلّكوا حتّى من هذا الحبس أو نحوه.

ففائدهم أنّ وجودهم حجّة لله على عباده ودافع لغدرهم ، كما قال سبحانه في شأن الرسل : « لئلا يكون للناس حجّة بعد الرسل » فكما آنه النبي حجّة لم تبطل نبوته بحبسه أو غيبته كما غاب نبيّنا في الغار ، وغاب موسى عن قومه ، فكذا الإمام ، ولا أثر لطول الغيبة أو قصرها في الفرق ».

- وقال أستاذنا السيد الحكيم في (الأصول العامة) : « والذى يستفاد من هذه الروايات :

- ١- أنّ عدد الأمّاء أو الخلفاء لا يتجاوز الإثنى عشر ، وكلّهم من قريش.
- ٢- وأنّ هؤلاء الأمّاء معيتون بالنّصّ ، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباءبني إسرائيل لقوله تعالى : « ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم إثنى عشر نقيباً».

٣- أنّ هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الإسلامي ، أو حتّى

تقوم الساعة ، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة ، وأصرح من ذلك روایته الأخرى في نفس الباب : ( ولا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس إثنان ) .

وإذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلائم إلا مع مبني الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله عليه السلام ، وهي منسجمة جدًا مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يردا عليه الحوض .

وصحّة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة - بالاستحقاق - لا السلطة الظاهرية .

لأنَّ الخليفة الشرعي خليفة يستمدُّ سلطنته من الله ، وهي في حدود السلطنة التشريعية لا التكوبية ، لأنَّ هذا النوع من السلطنة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشروع ، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطة منهم في واقعها الخارجي لسلط الآخرين عليهم .

على أنَّ الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى لبداهة أنَّ السلطة الظاهرية قد تولأها من قريش أضعف هذا العدد ، فضلًا عن إنقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم - أميين وعبيسيين - باتفاق المسلمين .

ومن الجدير بالذكر أنَّ هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصاحب والمسانيد قبل أن يكتمل عدد الأئمة ، فلا يحتمل أن تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور على أنَّ جميع رواتها من أهل السنة ومن المؤوثقين لديهم » .

وننتهي من هذا كله إلى أنَّ المراد بأهل البيت - هنا - هم أئمتنا الأئمة الإثنا عشر . وقد تمَّ تعبيتهم بنص النبي عليه السلام على علي بن أبي طالب بالخلافة والإمامية في أحاديث جاوزت حدَّ التواتر ، من أشهرها وأظهرها ( حديث الغدير ) .

ثمَّ بنَصِّ الْإِمَامِ السَّابِقِ عَلَى الْإِمَامِ الْلَّاحِقِ.

وَمِنْ نُصُوصِنَا الشُّرُعِيَّةِ الَّتِي تَحْدُدُ - وَبِوَضُوحٍ - الْمَرَادُ بِالْإِثْنَيْ عَشَرِ فِي الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ :

- مَا أَخْرَجَهُ الصَّدُوقُ فِي (الْأَكْمَالِ) بِسَنَدِهِ إِلَى الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : الْأَنْتَمْ بَعْدِي إِثْنَا عَشَرَ ، أَوْلَاهُمْ عَلَى وَآخِرِهِمُ الْقَائِمُ ، هُمْ خَلْفَائِيُّ وَأَوْصِيائِيُّ .

- مَا أَخْرَجَهُ أَيْضًا وَفِي الْمَصْدِرِ نَفْسِهِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ : الْأَنْتَمْ بَعْدِي إِثْنَا عَشَرَ ، أَوْلَاهُمْ أَنْتَ يَاعْلَمُ بِهِ وَآخِرِهِمُ الْقَائِمُ الَّذِي يَفْتَحُ اللَّهُ - عَزَّوَجَلَ - عَلَى يَدِيهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا .

### ﴿سَنَةُ أَهْلِ الْبَيْتِ﴾ :

بَعْدَ أَنْ عَرَفْنَا مِنْهُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ، نَنْتَقِلُ إِلَى مَحَاوِلَةِ مَعْرِفَةِ الْمَرَادِ مِنْ سَنَتِهِمْ؟ رَوَى رَوَاتُنَا عَنْ أَنْتَمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ﷺ حَوَالِيْ سَيِّنَ أَلْفِ حَدِيثٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا الْعَدْدِ ، فِي بِيَانِ أَحْكَامِ التَّشْرِيعِ الإِسْلَامِيِّ .

وَالتساؤلُ الَّذِي يَثَارُ هَنَا لِتَعْيِينِ نَقْطَةِ الْبَحْثِ : هَلْ هَذِهِ الْأَقْوَالُ الَّتِي رُوِيَتْ عَنْهُمْ هِيَ رِوَايَةً مِنْهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَيَكُونُ التَّعْبِيرُ عَنْهُمْ بِكُلْمَةِ (سَنَةٌ) تَعْبِيرًا مَجَازِيًّا .

أَوْ أَنَّهُمْ فِي مَا رُوِيَ عَنْهُمْ كَالنَّبِيِّ ﷺ فِيمَا رُوِيَ عَنْهُ ، فَكَمَا أَنَّ الْمَرْوِيَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَنَةٌ وَمَصْدِرُ تَشْرِيعٍ ، كَذَلِكَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُمْ سَنَةٌ وَمَصْدِرُ تَشْرِيعٍ .

وَيَكُونُ التَّعْبِيرُ عَنْ مَا رُوِيَ عَنْهُمْ بِالسَّنَةِ تَعْبِيرًا حَقِيقِيًّا تَمَامًا ، كَمَا هُوَ التَّعْبِيرُ عَنْ الْمَرْوِيِّ عَنْ سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

فِي الْمَسْأَلَةِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ هِيَ :

- ١ - أَنْ أَقُولُهُمْ هُوَ الْمُبَيِّنُ هِيَ رِوَايَةُ سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.
- ٢ - أَنَّهُمْ هُوَ الْمُبَيِّنُ يَدْرُكُونَ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ بِوَاقِعِهِ عَنْ طَرِيقِ الْإِلَهَامِ أَوِ التَّحْدِيثِ، تَمَامًا كَمَا يَدْرُكُ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ لَكِنْ عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ.
- ٣ - أَنَّهُمْ هُوَ الْمُبَيِّنُ مَفْوَضُونَ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْتَّشْرِيعِ كَمَا فَوَضَّعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ.

وَاسْتَدَلَ لِلْقَوْلِ الْأَوَّلِ بِتَصْرِيفِ الْأَنْثَمَةِ أَنْفُسَهُمْ بِأَنَّهُمْ لَيْسُوا مُجْتَهِدِينَ وَإِنَّمَا هُمْ رِوَايَةُ النَّبِيِّ ﷺ.

- عن جابر : قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : إذا حَدَّثْتَنِي بِحَدِيثٍ فَاسْنَدْهُ لِي ؟  
فَقَالَ : حَدَّثْنِي أَبِي عَنْ جَدِّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنْ جَبَرِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ .  
وَكُلَّ مَا أَحَدَثَكَ بِهَذَا الإِسْنَادِ .

- وعن جابر أيضاً عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أيضاً ، قال : يَا جَابِرِ إِنَّا لَوْ كُنَّا نَحْدَثُكُمْ بِرَأْيِنَا وَهُوَ اَنْكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ ، وَلَكُنَّا نَحْدَثُكُمْ بِأَحَادِيثٍ نَحْكِزُهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَمَا يَحْكِزُ هُؤُلَاءِ ذَهْبَهُمْ وَفِضَّلَتْهُمْ .

- وفي رواية أخرى : يَا جَابِرَ ، لَوْ كُنَّا نَفْتَنِي النَّاسُ بِرَأْيِنَا وَهُوَ اَنْكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ ، وَلَكُنَّا نَفْتَنِيهِمْ بِآثَارِنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَأَصْوَلُ عِلْمَهُمْ عَنْنَا ، نَتَوَارِثُهَا كَابِرًا عَنْ كَابِرٍ ، نَحْكِزُهَا كَمَا يَحْكِزُ هُؤُلَاءِ ذَهْبَهُمْ وَفِضَّلَتْهُمْ .

- وفي رواية محمد بن شريح عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام : وَاللَّهِ مَا نَقُولُ بِأَهْوَانِنَا ، وَلَا نَقُولُ بِرَأْيِنَا ، وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا قَالَ رَبُّنَا .

- وفي رواية عنه عليه السلام أيضاً : مَهْمَا أَجْبَتْكَ فِيهِ بِشَيْءٍ فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَسْنَا نَقُولُ بِرَأْيِنَا مِنْ شَيْءٍ .

- وفي رواية الفضل عن الإمام الباقر عليه السلام ، قال : لَوْ أَنَّا حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَّلْنَا كَمَا ضَلَّ

من كان قبلنا، ولكننا حديثاً ببيته من ربنا بينها لنبئه ﷺ في بينها (نبيه) لنا.

وممَّن ذهب هذا المذهب الشيخ الطوسي ، قال في كتابه (تلخيص الشافعي) - ط النجف ج ١ ص ٢٥٣ - : « الإمام لا يكون عالماً بشيء من الأحكام إلا من جهة الرسول وأخذ ذلك من جهة ». .

ويقصد هذا: أنَّ لدى الأئمة علَيهم ما يعرف به (كتاب على)، وكانوا ينقلون عنه ويطلعون الآخرين عليه.

« وهو من إملاء رسول الله ﷺ على أمير المؤمنين علي عليه السلام ، وكتابته عليه السلام بخطه الشريف ». .

ووصف بأنه كتاب كبير مدرج ، أي مطوي وملفوف.

وأشير إليه في أحاديث كثيرة من حديث الأئمة من أبناء أمير المؤمنين عليه السلام ، نصوا فيها على أنه من إملاء رسول الله ﷺ وخط على عليه السلام ، منها :

- ما في كتاب (الاحتجاج ) ٢٨٧/٢ - : « ومن كلام للحسن عليه السلام لمعاوية : نحن نقول أهل البيت : إنَّ الأئمة متأة وإنَّ الخلافة لا تصلح إلا علينا ، وانَّ الله جعلنا لها في كتابه وسنة نبيه . وانَّ العلم فينا ، ونحن أهله ، وهو عندنا مجموع كلَّه بحذافيره ، وانَّه لا يحدث شيء إلى يوم القيمة حتى أرش الخدش إلا وهو عندنا مكتوب بما ملأه رسول الله ﷺ وبخطه عليه عليه السلام بيده ». .

- وما رواه النجاشي في كتابه (الرجال) في ترجمة محمد بن عذافر بن عيسى الصيرفي (المدائني) بأسناده إلى عذافر بن عيسى الصيرفي قال : كنت مع الحكم بن عتبة (من فقهاء أهل السنة) عند أبي جعفر الباقر عليه السلام ، فجعل يسأله الحكم ، وكان أبو جعفر له مكرماً ، فاختلطا في شيء ، فقال أبو جعفر : يابني ، قم فأخرج كتاب علي عليه السلام ، فأنخرج كتاباً مدرجاً عظيماً ففتحه ، وجعل ينظر فيه حتى أخرج المسألة.

قال أبو جعفر عليه السلام : هذا خطأ على إملاء رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وأقبل على الحكم وقال : يا أبا محمد إذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شتم يميناً وشمالاً ، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل.

- نقلت قطعة منه بكمالها في كتاب (الأمالي) للشيخ الصدوق في المجلس السادس والستين ، وهي مشتملة على كثير من الآداب والسنن وأحكام الحلال والحرام ، تقرب من ثلاثة بيت ، رواها بسانده إلى الإمام الصادق عليه السلام بروايته عن آبائه الكرام.

وقال الصادق عليه السلام في آخرها : إنَّه جمعها من الكتاب الذي هو إملاء رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخطَّ على بن أبي طالب عليه السلام (١).

واستدلَّ للقول الثاني بأنَّ وظيفة الإمام هي وظيفة النبي التي هي تبليغ الأحكام الشرعية ، ولا اختلاف بينهما في أصل الوظيفة ، وإنما في الواسطة الموصلة إلى حكم الله الواقعي ، وهو في واقعه ، فواسطة النبي هي الوحي «ومَا يُنْطَقُ عَنِ الْهَوْى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» ، وواسطة الإمام هي الإلهام.

واستدلَّوا على أنَّ الأنمة ملهمون بما جاء في كتاب (الكافي) تحت عنوان (باب أنَّ الأنمة عليهم السلام محدثون مفهومون) ، منها :

- عن عبيد بن زرار ، قال : أرسل أبو جعفر عليه السلام إلى زراره أن يعلم الحكم بن عتبة : أنَّ أوصياء محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محدثون.

- عن محمد بن إسماعيل ، قال : سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : الأنمة علماء صادقون مفهومون محدثون.

(١)-أنظر: دروس في فقه الإمامية -بحوث تمهيدية ١٠٤ - ١٠٥.

فكمَا انَّ النَّبِيَّ يَدْرُكُ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ ، فَكَذَلِكَ الْإِمَامُ يَدْرُكُ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ وَلَكِنْ عَنْ طَرِيقِ الْإِلَهَامِ .

وَمَنْ ذَهَبَ هَذَا الْمَذْهَبُ أَسْتَاذُنَا الشِّيخُ الْمَظْفَرُ فِي كِتَابِهِ (أَصْوَلُ الْفَقْهِ) .

قَالَ : «السَّنَةُ فِي إِصْطَلَاحِ الْفَقَهَاءِ : (قَوْلُ النَّبِيِّ أَوْ فَعْلُهُ أَوْ تَقْرِيرُهُ) .

وَمِنْشَا هَذَا إِصْطَلَاحُ أَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ بِاتِّبَاعِ سَنَتِهِ ، فَغَلَبَتْ كَلْمَةُ (السَّنَةِ) حِينَما تُطْلَقُ مُجْرِدَةً عَنْ نَسْبَتِهَا إِلَى أَحَدٍ عَلَى خَصُوصِ مَا يَتَضَمَّنُ بِيَانِ حُكْمٍ مِّنَ الْأَحْكَامِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ سَوَاءً كَانَ ذَلِكَ بِقَوْلٍ أَوْ فَعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ .

أَمَّا فَقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ بِالخَصُوصِ فَلَمَّا ثَبَتَ لِدِيهِمْ أَنَّ الْمَعْصُومَ مِنْ آلِ الْبَيْتِ يَجْرِي قَوْلُهُ مُجْرِيَ قَوْلِ النَّبِيِّ مِنْ كُونِهِ حَجَّةً عَلَى الْعِبَادِ ، وَاجِبُ الْإِتَّبَاعِ ، فَقَدْ توَسَّعُوا فِي إِصْطَلَاحِ السَّنَةِ إِلَى مَا يَشْمَلُ قَوْلَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَعْصُومِينَ أَوْ فَعْلِهِ أَوْ تَقْرِيرِهِ ، فَكَانَتِ السَّنَةُ بِاَصْطَلَاحِهِمْ : (قَوْلُ الْمَعْصُومِ أَوْ فَعْلُهُ أَوْ تَقْرِيرُهُ) .

وَالسُّرُّ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ آلِ الْبَيْتِ ظَاهِرٌ ، لَيْسُوا هُمْ مِنْ قَبْلِ الرِّوَاةِ عَنِ النَّبِيِّ وَالْمَحْدُثِينَ عَنْهُ لِيَكُونُ قَوْلُهُمْ حَجَّةً مِّنْ جَهَّةِ أَنَّهُمْ ثَقَاتٌ فِي الرِّوَايَةِ ، بَلْ لَأَنَّهُمْ هُمُ الْمَنْصُوبُونَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ لِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ فَلَا يَحْكُمُونَ إِلَّا عَنِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ عَنْدَ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ ، وَذَلِكَ مِنْ طَرِيقِ الْإِلَهَامِ كَالنَّبِيِّ مِنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ ، أَوْ مِنْ طَرِيقِ التَّلَقِّيِّ مِنَ الْمَعْصُومِ قَبْلَهُ ، كَمَا قَالَ مَوْلَانَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : عَلِمْنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْفَ بَابٍ مِّنَ الْعِلْمِ يَنْفَتَحُ لِي مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ .

وَعَلَيْهِ : فَلِيَسْ بِيَانِهِمْ لِلْأَحْكَامِ مِنْ نَوْعِ رِوَايَةِ السَّنَةِ وَحَكَايَتِهَا ، وَلَا مِنْ نَوْعِ الْاجْتِهَادِ فِي الرَّأْيِ وَالْاسْتِبْطَاطِ مِنْ مَصَادِرِ التَّشْرِيعِ ، بَلْ هُمْ أَنفُسُهُمْ مَصْدِرُ التَّشْرِيعِ ، فَقَوْلُهُمْ سَنَةٌ ، لَا حَكَايَةٌ لِلْسَّنَةِ .

وَأَمَّا مَا يَجْعَلُ عَلَى لِسَانِهِمْ أَحْيَانًا مِّنْ رِوَايَاتٍ وَأَحَادِيثٍ عَنْ نَفْسِ النَّبِيِّ ﷺ

فهي إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوابع كلامه ، وإما لأجل إقامة الحجّة على الغير ، وأما لغير ذلك من الدواعي . وأما إثبات إمامتهم وأنّ قولهم يجري مجرّى قول الرسول ﷺ فهو بحث يتکفل به علم الكلام ». .

واستدلّ للقول الثالث بما روي عنهم عليهما السلام بأنّ الله تعالى فرض لرسوله ﷺ بالتشريع .

وقد عقد الشيخ الكليني في كتابه (الكاففي) - الباب ١٠٨ - من أصوله ، تحت عنوان (التفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة عليهما السلام في أمر الدين) .

وممّا رواه فيه :

- عن فضيل بن يسار ، قال سمعت أبا عبدالله عليهما السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر : (إنّ الله - عزّ وجلّ - أدب نبيه فأحسن تأدبه ، فلماً أكمل له الأدب قال : «إنك لعلى خلق عظيم» ، ثمّ فرض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده ، فقال عزّ وجلّ : «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»).

وأنّ رسول الله ﷺ كان مسداً ، موافقاً مؤيداً بروح القدس ، لا ينزل ولا يخطيء في شيء مما يسوس به الخلق ، فتأدب بأداب الله.

ثمّ إنّ الله - عزّ وجلّ - فرض الصلاة ركعتين ، ركعتين ، عشر ركعات ، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين ، وإلى المغرب ركعة ، فصارت عدبل الفريضة ، لا يجوز تركهن إلا في سفر ، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر ، فأجاز الله - عزّ وجلّ - له ذلك كله ، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة .

ثمّ سنّ رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلّي الفريضة ، فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك .

والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة ، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدّ

بركعة مكان الوتر.

وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان ، وسن رسول الله ﷺ صوم شعبان وثلاثة أيام في كل شهر مثلي الفريضة ، فأجاز الله عزوجل له ذلك.

وحرم الله - عزوجل - الخمر بعينها ، وحرم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب ، فأجاز الله له ذلك كله .

وعاف رسول الله ﷺ أشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام ، إنما نهى عنها نهي إعافة وكراهة ، ثم رخص فيها فصار الأخذ برضمه واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيته وعذامه ، ولم يرخص لهم رسول الله ﷺ فيما نهاهم عنه نهي حرام ، ولا فيما أمر به أمر فرض لارم .

فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهي حرام لم يرخص فيه لأحد ، ولم يرخص رسول الله ﷺ لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمّهما إلى ما فرض الله عزوجل ، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً ، لم يرخص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر ، وليس لأحد أن يرخص شيئاً مالم يرخصه رسول الله ﷺ ، فوافق أمر رسول الله ﷺ أمر الله عزوجل ، ونهيته نهي الله عزوجل ، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى .

- عن أحمد بن الحسن الميسمي ، قال : سئل الرضا ظليلاً ، وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه ، وقد كانوا يتنازعون في الحدّيثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد ، فقال عليه السلام : (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَمْ حِرَاماً ، وَأَحَلَّ حَلَالاً ، وَفَرَضَ فَرَائِضَ ، فَمَا جَاءَ فِي تَحْلِيلِ مَا حَرَمَ اللَّهُ أَوْ تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ أَوْ رَفَعَ فَرِيْضَةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ رَسَمَهَا بَيْنَ قَانِمَ بِلَا نَاسِخَ نَسْخَ ذَلِكَ ، فَذَلِكَ مَمَّا لَا يَسْعُ الْأَخْذُ بِهِ ، لَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ظَاهِرًا لَمْ يَكُنْ لِيَحْرِمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ ، وَلَا لِيَحْلِلَ مَا حَرَمَ اللَّهُ ، وَلَا لِيَغْيِرَ فَرَائِضَ اللَّهِ وَأَحْكَامَهُ ، بَلْ كَانَ فِي ذَلِكَ مُتَّبِعاً مُسْلِمًا مُؤْدِيًّا عَنِ اللَّهِ ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ

عزّوجلَ «إن أتبع إلَّا مَا يوحى إلَيَّ»، فكان مُتَّبِعاً ومؤدِّياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة).

قلت : فان يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ مما ليس في الكتاب وهو في السنة ، ثم يرد خلافه؟

فقال : (وكذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى ، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً يعدل فرائض الله تعالى ، ووافق في ذلك أمره وأمر الله تعالى .

فما جاء في النهي عن رسول الله ﷺ نهى حرام ، ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك.

وكذلك فيما أمر به ، لأنّا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ، ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ﷺ إلّا لعلة خوف أو ضرورة ، فأمّا أن تستحلّ ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرّم ما استحلّ رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً ، لأنّا تابعون لرسول الله ﷺ ، مسلّمون له ، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربّه عزّوجلَ مسلّماً له ، وقال عزّوجلَ : «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» ، وإنّ رسول الله ﷺ نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل إعافه وكراهة ، وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين ).

وعلق السيد السيستاني في محاضراته في (اختلاف الحديث) بقلم تلميذه السيد هاشم الهاشمي على الرواية بقوله : «فهذه الرواية صريحة في تقسيم وظيفة النبي ﷺ :

- فتارة تكون التبليغ فحسب ، وذلك بالنسبة للأحكام التي جعلها الله تعالى .
- وتارة تكون التفويض ، كما في بعض الأحكام التي كان النبي ﷺ بنفسه مشرّعاً للحرام أو للواجب فيها».

ومن شواهد هذا :

- ما جاء في صحيحة فضيل بن يسار المذكورة في أعلاه كقوله عليه السلام : ( وحرّم الله الخمر بعينها ، وحرّم رسول الله المسكر من كلّ شراب فأجاز الله له ذلك كلّه ).

وأيضاً علّق السيد السيستاني في المصدر المذكور بعد عرضه لجملة من الروايات التي تشير إلى تشرعات النبي عليه السلام بقوله : « والحاصل ، أنَّ هذه الروايات الشريفة .. تدلُّ على وجود حق التشرع بالنسبة للنبي عليه السلام ، مضافاً إلى الروايات العامة التي أشرنا إليها أولاً ، وأنَّ هذا الحق قد أعمل خارجاً ، بحيث أصبحت الأحكام التي بين أيدينا على قسمين :

- قسم من الأحكام قد فرضها الله تعالى .

- وقسم منها قد سنتها النبي عليه السلام ، سواء كانت من الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية .

وقد التزم بمثل هذا الرأي كثير من العلماء أمثال الشيخ الكليني ، والمحقق النائيني » .

ثم قال : « هناك بعض الروايات التي تدلُّ على أنه كلَّ ما فرض للنبي عليه السلام قد فرض للأئمة عليهما السلام ما عادا النبوة .

ومن جملة ما فرض له عليه السلام حق التشرع الدائم ، إذن فحق التشرع الدائم ثابت للأئمة عليهما السلام » .

وهو يشير بهذا إلى مثل ما رواه الكليني في ( الكافي ) عن موسى بنأشيم عن الإمام الصادق عليهما السلام أنه قال : ( وفُرِضَ إِلَيْنَا نَبِيٌّ فَقَالَ : « مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » ) ، فما فرض إلى رسول الله عليه السلام فقد فرضه إلينا ) .

وللمقارنة بين الآراء في هذه المسألة ، ومن خلال فهم معنى التشرع ، ومعنى

مصدر التشريع نقول :

١ - تطلق كلمة (تشريع) كمصطلح فقهي على (جعل الحكم من قبل الله تعالى).

٢ - وتطلق ويراد بها (الحكم المجعل من قبل الله تعالى).

وهذان التعريفات يقومان على أساس أن الأحكام الشرعية مجعلة من قبل الله تعالى ، لأن التشريع حق الله وحده.

والتشريع المقصود هنا هو الحكم المجعل.

والله سبحانه وأصل إلينا هذه الأحكام الم يجعلة عن طريق الوسائل التي أسميناها مصادر التشريع.

وهي - أعني مصادر التشريع - ليست مصادر كالذي هو مصطلح عليه في أصول القانون ، وإنما هي وسائل توصلنا إلى التشريع الذي هو (الحكم المجعل من قبل الله تعالى).

وفي هديه :

فالنبي ليس مشرعًا ، وإنما هو لأنّه مكلّف بتبليل الأحكام أعطاه الله القدرة على إدراك الأحكام الواقعية - وهي بواقعها - عن طريق الوحي.

وكذلك الإمام ليس مشرعًا ، ولكن بما أنه - هو الآخر - مكلّف بتبليل الأحكام منحه الله القدرة على إدراك الأحكام الواقعية - وهي في واقعها - عن طريق الإلهام.

فالتشريع - بمعنى جعل الحكم - هو حق الله وحده.

والنبي والأئمة مصادر تشريع فقط ، بمعنى أنهم وسائل لإدراك الأحكام الواقعية ، وياقدر الله لهم ، عن طريق الوحي للأنبياء ، وعن طريق الإلهام للأوصياء.

ويمكن الجمع بين الآراء المذكورة بالتالي :

إن للإمام قدرة إدراك الأحكام الواقعية كما هي للنبي ، فإن كان هناك شيء من الأحكام لم يبلغ لأنّ وقته بعد لم يحن يأتي تبليغه عن طريق الإمام . وهذا هو أحد العوامل التي أوجبت بقاء الأئمة ملازماً لبقاء القرآن حتى يوم الدين .

أما الأحكام التي بلغها النبي ﷺ دونها الإمام على طلاقه بإملاء رسول الله ﷺ في كتابه المعروف بكتاب علي ، فالآئمة حينما يبلغونها إنما يبلغونها عن طريق الرواية ، كما صرّحوا بذلك في أحاديثهم المتقدمة .

وأما ما ذكر في بعض الروايات من تفويض الله للنبي بالتشريع ، وأنّ النبي ﷺ شرع بعض الأحكام ثم أجازها الله تعالى ، فقد تناول غير واحد المسألة بالتوسيع والتعليق .

ومنه ما ذكره الشيخ المجلسي في كتابه (بحار الأنوار) تحت عنوان (نفي الغلو في النبي والأئمة) فبعد أن ذكر الروايات وانتقل إلى بيان أنواع التفويض قال : «الثاني - من أنواع التفويض - التفويض في أمر الدين ، وهذا - أيضاً - يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون الله تعالى فَوْضَ إِلَى النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ عَمَّا أَنْ يَحْلُّوا مَا شَاءُوا وَيَحرِّمُوا مَا شَاءُوا مِنْ غَيْرِ وَحْيٍ وَإِلَهَامٍ ، أَوْ يَقْتِرُوا مَا أُوحِيَ إِلَيْهِمْ ، (ان) هَذَا باطِلٌ لَا يَقُولُ بِهِ عَاقِلٌ ، فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْتَظِرُ الْوَحْيَ أَيَّامًا كَثِيرَةً لِجَوابِ سَائِلٍ ، وَلَا يَجِدُهُ مِنْ عِنْدِهِ ، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى : « وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهُوَى إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يَوْحِي » .

وثانيهما : أَنَّهُ تَعَالَى لَنَا أَكْمَلَ نِيَّتَهُ ﷺ بِحِيثُ لَمْ يَكُنْ يَخْتَارُ مِنَ الْأُمُورِ شَيْئاً إِلَّا مَا يَوْافِقُ الْحَقَّ وَالصَّوَابَ ، وَلَا يَحْلُّ بِيَالِهِ مَا يَخْالِفُ مُشَيْسِتَهُ تَعَالَى فِي كُلِّ بَابٍ

فَوْض إِلَيْهِ تَعْيِنُ بَعْضَ الْأُمُورِ كَالْزِيَادَةِ فِي الصَّلَاةِ، وَتَعْيِنُ التَّوَافُلَ فِي الصَّلَاةِ وَالصُّومِ وَطَعْمَةِ الْجَدِّ وَغَيْرِ ذَلِكِ، إِظْهَارًا لِلشَّرْفِ وَكِرَامَتِهِ عَنْهُ، وَلَمْ يَكُنْ أَصْلُ التَّعْيِنِ إِلَّا بِالْوَحْيِ، وَلَمْ يَكُنْ الْإِخْتِيَارُ إِلَّا بِالْهَامِ، ثُمَّ كَانَ يُؤْكَدُ مَا اخْتَارَهُ بِالْوَحْيِ، (أَنَّهُ) لَا فَسَادٌ فِي ذَلِكَ عَقْلًا، وَقَدْ دَلَّتِ النَّصوصُ الْمُسْتَفِيَّةُ عَلَيْهِ مَنَا تَقْدِمُ فِي هَذَا الْبَابِ، وَفِي أَبْوَابِ فَضَائِلِ نَبِيِّنَا صلوات الله عليه وسلم.

وَلَعَلَّ الصَّدُوقَ رض أَيْضًا إِنَّمَا نَفَى الْمَعْنَى الْأَوَّلِ حِيثُ قَالَ فِي (الْفَقِيهِ) : وَقَدْ فَوَضَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- إِلَى نَبِيِّنَا صلوات الله عليه وسلم أَمْرُ دِينِهِ، وَلَمْ يَفْوَضْ إِلَيْهِ تَعْدِيَ حَدُودِهِ».

وَالْأُمْرُ فِي بَيَانِ وَاقِعِ الْمَسَأَةِ :

إِنَّا لَا نَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ التَّعْلِيقَاتِ عَلَى الرِّوَايَاتِ أَوِ التَّأْوِيلِ لَهَا، وَذَلِكُ لِأَنَّ اعْتِبَارَ سَنَةِ النَّبِيِّ صلوات الله عليه وسلم مَصْدِرُ تَشْرِيعِ قَائِمٍ عَلَى أَسَاسِ مِنْ :

- عَصْمَتِهِ صلوات الله عليه وسلم.

- وَأَنَّهُ صلوات الله عليه وسلم لَا يَنْطَقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى .. فَجَمِيعُ مَا يَأْتِي بِهِ هُوَ مِنَ الْوَحْيِ.

وَإِذَا كَانَ الْأُمْرُ هَكَذَا لَا مَعْنَى لِلتَّفَوِيْضِ الَّذِي يَعْنِي جَعْلِ الْحُكْمِ مِنْ قَبْلِهِ صلوات الله عليه وسلم.

وَمِنْ هَنَا لَابَدُّ مِنْ حَمْلِ الرِّوَايَاتِ الَّتِي تَنْسَبُ التَّشْرِيعَ إِلَى النَّبِيِّ صلوات الله عليه وسلم عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ مِنْهَا هُوَ بَيَانُ أَنَّ الْحُكْمَ جَاءَ عَنْ طَرِيقِ السَّنَةِ لَا عَنْ طَرِيقِ الْكِتَابِ.

وَمَا ذُكِرَ فِي بَعْضِهَا مِنْ أَنَّ اللَّهَ يَجِيزُ الْحُكْمَ بَعْدَ جَعْلِهِ مِنْ قَبْلِ النَّبِيِّ يَسْتَنْفِي وَظَاهِرُ قَوْلِهِ تَعَالَى : «وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» حِيثُ إِنَّ ظَاهِرَهُ أَنَّ النَّبِيِّ صلوات الله عليه وسلم لَا يَقُولُ حَكْمًا شَرِعيًّا إِلَّا عَنْ وَحْيٍ سَابِقٍ لَا إِمْضَاءَ لَاحِقٍ.

يُضَافُ إِلَيْهِ :

أَنَّ النَّبِيِّ صلوات الله عليه وسلم عِنْدَمَا يَلْنَعُ حَكْمًا، فَالْتَّقْدِيرُ أَنْ يَكُونَ قَدْ تَوَصَّلَ إِلَيْهِ عَنْ أَحَدٍ

الطريقين التاليين :

١- الاجتهاد :

وهو غير محتمل في حقه لأنَّه معصوم لا يخطأ ، والمجتهد قد يصيِّب الواقع وقد يخطئه.

٢- الإدراك :

أعني إدراك الحكم الواقعي المجعل من قبل الله تعالى وهو في واقعه.

وهذا يرجع ما ذكر من تشریعات نسبت إلى الله تعالى إلى القول الثاني.

وقد مررت بنا كيفية الجمع بين القول الثاني والقول الأول.

وعليه :

تعود الأقوال في مسألة أقوال الأئمة إلى قولين ، هما :

١- الرواية عن رسول الله ﷺ .

٢- أو إدراك الحكم الواقعي بواقعه عن طريق الإلهام أو التحديد.

وأنَّ الحال قوياً أنَّ فكرة التفويض هذه قد تسرَّبت من عقائد الغلاة الذين «يذهبون إلى أنَّ مطلقاً التشريع بيد الإمام ، فالإمام برأيهم يتمكَّن من أنْ يعمل أيَّ عمل أراده ، وأنَّ حرام جميع الواجبات أو حلَّ جميع المحَرَّمات»<sup>(١)</sup>.

ونخلص مما تقدَّم إلى أنَّ الأقوال في أقوال الأئمة ثلاثة هي :

١- الرواية عن رسول الله ﷺ .

٢- الإدراك للحكم الواقعي بواقعه عن طريق الإلهام أو التحديد.

---

(١)- السيد السيستاني في (اختلاف الحديث).

٣ - التفويف من الله لهم بالتشريع.

ولا تنافي بينها إذا حملنا معنى التشريع على أن المراد به ما شرع بالسنة لا بالقرآن.

وعلى هذا تكون سنة أهل البيت سنة، إما لأنها نفس سنة النبي ﷺ نقلوها لنا عن طريق الرواية، وإما لأنها إدراكاً منهم للحكم الواقعي فتكون كستة النبي.

#### ■ (مشروعية سنة أهل البيت) :

ترتبط حجية سنة أهل البيت بآياتهم وإثباتات لزوم التمسك بهم واتباعهم وأخذ الأحكام الشرعية عنهم.

وقد استدلّ الإماميون لهذا بأدلة كثيرة جداً جاوزت حدود التواتر من الكتاب والسنة، وبآخرى مثلها من العقل.

وعندما ثبت الإمام تثبت معها العصمة، فكما أن النبي لأنه مبلغ هو معصوم، فكذلك الإمام لأنـه - هو الآخر - مبلغ فهو معصوم أيضاً.

ولنكتف - هنا بالإستدلال على مشروعية سنة أهل البيت ﷺ بحديث الثقلين، فإنـ فيه غنى عن كل دليل لتواته سندأ، ووضوحه دلالة.

#### ■ الفاظ الحديث :

كرر النبي ﷺ مضمون الحديث في أمكنة متعددة وأزمنة مختلفة ومناسبات كثيرة.

فقد روي أن النبي ﷺ ذكره في عدة مواطن منها:

- بعد إنصرافه من الطائف.
- وفي مسجد الخيف بمعنى.

■ (مستوى الحديث) :

وبعد فإن هذه الكثرة في الرواية التي جاوزت حدود التواتر، وهذا الإهتمام من النبي ﷺ بالحديث الشريف حيث ذكره في موارد عدّة زماناً ومكاناً، ليبلغ به مستوى ضرورة القطع بصدوره عنه.

■ (دلالة الحديث) :

ويستفاد من الحديث الشريف بألفاظه المختلفة ، المعاني التالية :

١ - أن القرآن الكريم والعترة الطاهرة متلازمان مدة حياة الناس هذه ، فلن يفترقا ولن يتفرقا إلى أن يردا على رسول الله الحوض (فإنهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض).

ويعود هذا إلى أن العترة الطاهرة تمثل السنة ، والكتاب والسنة هما مصدر تشريع الأحكام الإسلامية ، فلابد من بقائهما مع الحياة ، لأن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع ، والناس في هذه الحياة لابد من تدينهم وتعبدهم بهذا الدين حتى يوم الدين.

٢ - وجوب التمسك بالكتاب والعترة لأنهما المؤمن والمنفذ من الضلال (يأيها الناس إني تركت فيكم ما ان أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي).

(إني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله ، حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي).

٣ - لا يجوز التقدم عليهم ولا التأخر عنهم ، لأن في ذلك هلاك الأمة (فلا تقدموهم فتهلكوا ولا تقصرموا عنهم فتهلكوا).

ولازم هذا عدم جواز الرجوع إلى غيرهما .

٤ - أن الكتاب والعترة هما خليفتا رسول الله ﷺ ، أي اللذان خلفهما أمانة في

هذه الأمة وأماناً لهذه الأمة.

(إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي وإنما لمن يتغرقا حتى يردا على الحوض).

#### ٥ - أعلمية أهل البيت عليهم السلام :

وليس هناك ما هو أحوط للدين وأعذر في الموقف يوم الحساب من إتباع الأعلم ، (ولا تعلمونهم فإنهم أعلم منكم).

#### ▣ (نتيجة البحث) :

ونخلص من كل هذا إلى أنَّ حديث التقلين يعيَّن وبحصر السنة التي هي مصدر تشريع ، ويلزم المسلمين الأخذ بها ، عدلاً للقرآن الكريم ، في (أهل البيت عليهم السلام).

ولهذا نقول :

السنة : هي قول المعصوم و فعله و تقريره.

## الإجماع

### ■ تعريفه وحياته :

الإجماع - في لغتنا - مصدر الفعل (أجمع) المزید بالهمزة من أَوْلَه.

يقال : جمع زيد أشتابت أمره جماعاً.

ويقال : أجمع القوم على الرحيل إجماعاً.

ويأتي الفعل المزید (أجمع) لأربعة معانٍ هي :

### - العزم :

قال الكسائي : يقال : أجمعت الأمر ، وعلى الأمر : إذا عزمت عليه.

ومنه الحديث المروي : (من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له) أي من لم يعزم الصيام - أي بنوبه - من الليل فلا صيام له.

### - الضم :

في (معجم ألفاظ القرآن الكريم) : « جمع المتفرق يجمعه جماعاً : لَم الأشياء المتفرقة بعضها إلى بعض .

ومثله أجمع ». .

ثم فرق بينهما في الاستعمال بأن « أكثر ما يستعمل (جمع) في الأعيان ، وأكثر ما يستعمل (أجمع) في الآراء ». .

و جاء في (مفردات الراغب) : « وأجمعت كذا ، أكثر ما يقال فيما يكون جماعاً يتوصل إليه بالفكرة نحو « فأجمعوا أمركم وشركاءكم » ، قال الشاعر :

هل أغزون يوماً وأمرى مجمع».

-الإحکام:

في (المعجم الوسيط): أجمع الأمر: أحکمه «فاجمعوا حکمكم ثم انتوا صقاً».

-الاتفاق:

كما في قوله تعالى: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَةِ الْجَبَّ».

ويقال: أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا.

وقيل: الاجماع مشترك لفظي بين العزم والاتفاق.

هكذا كلّه في اللغة.

وفي الإصطلاح الأصولي: استعار الأصوليون لكلمة (الإجماع) كمصطلح علمي خاص معنى الاتفاق.

وقدideo بأنه اتفاق خاص، أي أنه اتفاق صادر من فئة معينة من الناس.

واختلف الرأي الأصولي في من يصدر منه هذا الاتفاق، ليكون الاتفاق الصادر إجماعاً، على أقوال،

منها:

١ - أنه اتفاق جميع المسلمين.

٢ - اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين.

٣ - اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة).

٤ - اتفاق أهل المدينة.

٥ - اتفاق أهل المضردين (البصرة والковفة).

٦ - اتفاق الصحابة.

٧ - اتفاق الخلفاء الراشدين.

٨- اتفاق الشيفيين (أبي بكر وعمر).

٩- اتفاق الفقهاء المجتهدين في عصر من الأعصار.

١٠- الاتفاق الكاشف عن رأي المقصوم.

وأختلف تعريفهم للإجماع تبعاً لاختلافهم في مصدر الاتفاق.

ففي (التعريفات) للجرجاني : « الإجماع في اللغة : العزم والاتفاق ، وفي الإصطلاح : اتفاق المجتهدين من أمّة محمد في عصر على أمر ديني ». .

وفيها أيضاً : « الإجماع : العزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد».

والذى يستخلص من مجموعة التعريفات المختلفة التي ذكرت للإجماع هو أنها « ترمي إلى معنى جامع بينها ، وهو : اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي » - كما يقول شيخنا المظفر .

والقول الأخير للإجماع - أعني الاتفاق الكاشف عن رأي المقصوم - هو تعريف أصحابنا الإمامية ، وهو موضع اتفاق بينهم .

ويستفاد من هذا : أن الإجماع - بما هو إجماع - لا عبرة به ولا مشروعيّة له في الرأي الإمامي ، إذ الحجّة ليست قائمة فيه ، وإنما هي في رأي المقصوم الذي كشف عنه الإجماع .

يقول المحقق الحلبي في (المعتبر) - كما حكى عنه ذلك الشيخ العاملـي في (المعالم) - : « وإنما الإجماع فعنـدنا هو حجـة بـانضـمام المـقصـوم ، فـلو خـلا المـائـة من فـقهـائـنـا عـن قولـه لـلـفـلـلـة لـما كـانـ حـجـة ، ولو حـصـلـ فـي إـثـنـيـنـ لـكـانـ قولـهـما حـجـة لـا باعتـبارـ اتفـاقـهـما ، بل باعتـبارـ قولـهـ لـلـفـلـلـةـ .

فلا تغتر - إذن بمن يتحمّلـ فيـدـعـيـ الإـجـمـاعـ بـاـتـفـاقـ الـخـمـسـةـ أوـ الـعـشـرـةـ منـ الأـصـحـابـ معـ جـهـالـةـ قولـ الـبـاقـينـ ، إـلـاـ معـ الـعـلـمـ الـقـطـعـيـ بـدـخـولـ الـإـمـامـ فـيـ الجـمـلـةـ ». .

ويقول السيد الطباطبائي في (المفاتيح) - كما حكى عنه الأستاذ شلبي في (أصول الفقه الإسلامي) -: «فمع وجود الإمام، الإجماع حجة، للأمن على قوله من الخطأ، والقطع على دخوله في جملة المجمعين.

فعلى هذا : الإجماع كاشف عن قول الإمام ، لا أن الإجماع حجة في نفسه من حيث هو إجماع.

صرّح بذلك كثير من علمانا.

وبالجملة : من قال من أصحابنا بأن الإجماع حجة فإنما قاله باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم لا لكونه إجماعاً».

وهذا الموقف الإمامي من الإجماع يشير أمامنا أكثر من تساؤل ، أمثل :

١ - هل الإجماع دليل مستقل ، أو أنه طريق من طرق السنة ؟

٢ - في حالة ثبوت عدم استقلاليته : كيف أدرج في عداد الأدلة الأخرى : الكتاب والسنة.

٣ - ثم ما هو مستنده ؟

وللإجابة عن السؤال الأول ، فإن الذي يذهب إليه من يقول باعتبار الإجماع من أصحابنا الإمامية ، هو أن الإجماع ليس دليلاً مستقلاً ، وإنما هو طريق من طرق السنة ، وذلك لكتشه عن قول الإمام - كما تقدّم في تعريفه - ، فالدليل هو قول الإمام ، وليس الإجماع الكاشف عنه ، أو قل هو المكشوف لا الكاشف.

ولابد - هنا - من التنبية إلى أن قول الإمام الذي يكشف عنه الإجماع لا يعد رواية ، وإنما كان حساب الرواية في التعامل معه من حيث الإستدلال.

ولا يوضح هذا أكثر علينا أن نوضح إنقسام الإجماع إلى قسمين : المدركي وغير المدركي ، وذلك لأن القسم الثاني ( وهو غير المدركي ) هو الذي ينشق منه اعتبار

الإجماع.

١- الإجماع المدركي :

وهو الإجماع الذي له مدرك - كما يعبر الإماميون - استند إليه المجمعون من آية أو رواية أو سواها ، أو قل مستند - كما يعبر عنه في لغة أصوليي السنة ممن يرى منهم وجوب اعتماد المجمعين على مستند ( دليل شرعي ).

فقد يكشف أن المجمعين عندما يجمعون على مسألة معينة أن اتفاقهم ناشئ من استنادهم جمياً إلى مدرك حكمها.

إن مثل الإجماع المعلوم المدرك والمعروف المستند لا اعتبار له عندنا - معاشر الإمامية - في مجال الاستدلال ، وإنما الاعتبار للمدرك أو المستند ، ويعامل في الاستدلال به معاملة أمثاله من المدارك والمستندات ، سواء كانت آيات أو روايات أو غيرهما.

٢- الإجماع غير المدركي ( الإجماع الكاشف ) :

ومن تعريفنا للإجماع المدركي عرفنا الإجماع غير المدركي بأنه الذي لم يكتشف الباحث منه مدرك أو مستند للمجمعين.

وهذا الإجماع هو المقصود هنا ، والمعتبر عند من يرى اعتبار الإجماع .  
ويمكنا أن نصطلح عليه بـ ( الإجماع الكاشف ) .

▣ والخلاصة :

أن القائلين من الإمامية باعتبار الإجماع يذهبون إلى أن الإجماع ليس بدليل مستقل ، وإنما هو وسيلة كاشفة عن قول المعصوم عندما لم يعلم للإجماع مدرك أو مستند.

و هنا يأتي السؤال الآخر : إذا كان الأمر هكذا عند الإمامية فكيف أدرجوه في عداد الأدلة الفقهية (مصادر التشريع الإسلامي) بما يوهم أنه دليل مستقل .

فكان يمكن أن يقال : الأدلة إثنان هما : الكتاب والسنة ، وللسنة طريقان هما : الرواية والإجماع .

أو يقال : الأدلة ثلاثة : الكتاب والسنة والعقل ، وفي مبحث السنة يشار إلى أن لها طريقين هما : الرواية والإجماع .

ولكشف هذا الذي قد يعده مفارقة منهجية لابد من استعراض تاريخ نشوء الإجماع في الوسط العلمي الإسلامي ، ومن ثم تطوره في مجال الدرس الأصولي ، ذلك أن معرفة تاريخه في النشأة والتطور مما يلقي الضوء المساعد على كشف المفارقة :

لعل أقدم نص إسلامي يعرب عن زمان ومناسبة إنطلاق الإجماع عند المسلمين واتخاذه دليلاً شرعياً هو ما جاء في رسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى الشيعة المرورية في (روضة الكافي ) ، فقد ورد فيها - في شأن السقيفة والخلافة - :

( وقد عهد إليهم رسول الله ﷺ قبل موته ، فقالوا : نحن بعد ما قبض الله تعالى رسوله يسعنا أن نأخذ بما أجمع عليه رأي الناس بعد ما قبض الله عزوجل رسوله ﷺ وبعد عهده الذي عهده إلينا وأمرنا به ، مخالفه الله ولرسوله .

فما أحد أجرأ على الله ولا أبين ضلاله ممن أخذ بذلك ، وزعم أن ذلك يسعه ) .

والإمام الصادق عليه السلام يشير بهذا إلى الإجماع الذي ادعى لتصحيح خلافة أبي بكر ، ذلك أنه بعد أن بُويع أبو بكر بالخلافة ، ولا سند عند الصحابة الذين دعوا إلى بيعته يدعم هذه البيعة من ناحية شرعية حيث لا نص في القرآن الكريم ولا نص في السنة الشريفة يثبت صحة هذه البيعة ، اضطروا بغاية إضفاء الشرعية عليها

إلى ادعاء الإجماع عليها.

ولترسيخ الإجماع دليلاً وحججاً لكي تبقى البيعة المشار إليها قائمة على سند شرعي ، أدخلوه حيّز الدراسات الأصولية والتمسوا الأدلة لإثبات حجيته ، وربعوا به مصادر التشريع ، فقالوا : هي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ( بما يشمل اجتهاد الرأي والقياس والخ ).

وفي إبتداء الغيبة الكبرى حيث قام الشيخ المفید وتلامذته ( من أعلام الإمامية ) باستكمال كل متطلبات الاجتہاد الشرعی ، وذلك بعد إنقطاع اتصال الشیعه بالإمام المهدی عليه السلام ، وفي مقدمة تلکم المتطلبات وضع العلوم المطلوبة ، ومنها علم أصول الفقه ، قام الشيخ المفید - في البداية - بوضع مذکرة صغیرة في علم اصول الفقه ، وحصر في هذه المذکرة ادلة الاحکام الشرعیة في ثلاثة هي : الكتاب والسنّة وأقوال الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ، قال : « إعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء :

١- كتاب الله سبحانه.

٢- وسنته نبيه صلوات الله عليه وآله وسلامه.

٣- وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده ». .

ويستند عليه السلام في إضافة أقوال الأئمة عليهم السلام إلى الكتاب والسنّة ، على أنّهم - كما ذكرت سابقاً - محدثون ، قد أقدّرهم الله على الوصول إلى الحكم الواقعي عن طريق الإلهام ، ولأنّ عندهم كتاب علي ، فيه كل أحاديث رسول الله ، لا سيما ما يختصّ منها بالأحكام الشرعية.

ومن بعده سلك تلميذاه السيد المرتضى والشيخ الطوسي منهج أهل السنّة في تدوين علم أصول الفقه ، فسلكوا الإجماع في قائمة الأدلة ، بعد أن وجهاه بما يلتقي ومذهب الإمامية فيأخذ الحكم من الثقلين الكتاب والعترة بأن اشتراط

كشفه عن قول المقصوم.

قال السيد المرتضى في (الذرية) : «والصحيح الذي نذهب إليه أن قولنا (إجماع) إنما أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعي فيه إجماعهم.

وعلى كل الأقسام لابد من أن يكون قول الإمام المقصوم داخلاً فيه ، لأنَّه من الأمة ، ومن أجل المؤمنين ، وأفضل العلماء ، فالإسم مشتمل عليه ، وما يقول به المقصوم لا يكون إلا حجة وحقاً.

فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلى أن الإجماع حجة في الفتوى».

وقال في (جوابات المسائل التباينيات) : «وها هنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة ، وهو أن يعلم عند عدم تمييز عين الإمام وإنفراد شخصه ، إجماع جماعة - على بعض الأقوال - يوثق بأن قوله داخل في جملة أقوالهم.

فإن قيل : هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة أو التواتر ، لأنَّ إمام العصر إذا كان موجوداً ، فاما أن يعرف مذهبه وأقواله مشافهةً وسماعاً ، أو بالتواتر عنه.

قلنا : الأمر على ما تضمنه السؤال ، غير أنَّ الرسول والإمام إذا كان متميزاً متعيناً ، علمت مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه .. وإذا كان مستتراً غير متميز العين - وإن كان مقطوعاً على وجوده واحتلاطه بنا - علمت أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم ، وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يبعدها إما المشافهة أو التواتر ، وإنما يختلف الحالان بالتمييز والتبعين في حال وقدهما في أخرى».

وقال أيضاً : «وبعد فالإجماع الموثق به في الفرق المحققة هو إجماع الخاصة

دون العامة ، والعلماء دون الجهال .»

وقال : «وليس رجوعنا إلى عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين الروايين على صاحبه أمراً يختص هذا الموضوع ، حتى يظن ظان أن الرجوع إلى إجماع الطائفة إنما هو في هذا الضرب من الترجيح . بل نرجع إلى إجماعهم في كل حكم لم يستفده بظاهر الكتاب ، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول ﷺ أو الإمام طليعة ، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد ، سواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل ، لأن العمل بخبر الواحد المجرد ليس بحجة عندهم على وجه من الوجه ، إنفرد من معارض ، أو قابله غيره على سبيل التعارض ».

وكما ترى ، أضيف الإجماع دليلاً فقهياً مع التأكيد على الفارق بينه وبين الإجماع عند علماء أهل السنة ، وهو اشتراط كشفه عن رأي الإمام المهدى طليعة . وبهذا يكون طريقاً آخر - بالإضافة إلى الحديث - من الطرق الموصولة إلى السنة الشريفة .

فالإجماع - في حقيقته - ليس دليلاً لذاته ، وإنما لأنّه كاشف عن السنة ، فتبقى - على هذا - مصادر التشريع من حيث الواقع محصورة في الكتاب والسنة .

ولعل التنصيص على الإجماع دليلاً فقهياً كان في مقابلة موقف الفقهاء المحدثين السببي منه ، وليس لاعتباره دليلاً مستقلاً قسيماً للكتاب والسنة<sup>(١)</sup> .

ويقول أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي : « وعلى كل حال فإن هذا (الإجماع) - بما له من هذا المعنى - قد جعله الأصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو ثلاثة على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة .

أما الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي ، ولكن من ناحية

(١)-أنظر: كتابنا (تاريخ التشريع الإسلامي) ص ٢١٥-٢١٦.

شكلية وأسمية فقط ، مجازة للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنين ، أي انهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة ، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة ، أي عن قول المعموم ، فالحججية والعصمة ليست للإجماع ، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعموم الذي يكشف عنده الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسيع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الإصطلاح إجماعاً ، بل باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعموم فيكون له حكم الإجماع ، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعموم ، وان سمي إجماعاً بالإصطلاح «.

وبقي لدينا أن نجيب عن السؤال الثالث ببيان طرق الإجماع الكاشف عن رأي المعموم التي ذكرها الأصوليون والتي يعنون بها العلة أو السبب الذي يدعوا الإمام لأن يكون أحد المجمعين ، وأهمها :

### ١-نظريّة الحس

وهي أن يحصل للحاكي للإجماع العلم بدخول الإمام ضمن المجمعين ، يسمع قولهم بالحكم ، أو يرى تقريرهم لفعل من أفعال الآخرين . وقد أطلق على هذا النوع مصطلح (الإجماع الدخولي) لعلم الحاكي للإجماع بدخول الإمام ضمن المجمعين .

وهو مذهب الشريف المرتضى ، قال في كتابه الأصولي (الذرية) : «قد يتنا في كتاب (الشافي) : أنه غير ممتنع أن يتبس في بعض الأحوال قوم إمام الزمان ، أمًا لغيبة أو لغيرها ، فلانعرف قوله على التعين فتفزع في هذا الموضع إلى إجماع الأمة أو إجماع علمائنا لنعلم دخول الإمام المعموم فيه ، وان كننا لا نعرف شخصهوعينه ، ففي مثل هذا الموضع نفتقر إلى معرفة الإجماع على القول ، لنعلم دخول

الحجّة فيه إذا كان قول الإمام (الذي) هو الحجّة ملتبساً أو متشابهاً، وهذا يجري مجرى قول المحسّلين من مخالفينا: إنَّ الإجماع الذي هو الحجّة هو إجماع المؤمنين من الأُمّة دون غيرهم، لأنَّ قول المؤمنين لما لم يكن متميّزاً وجب اعتبار إجماع الكلّ ليدخل ذلك فيه».

وعلى الشيخ الأنصاري في (الرسائل) على هذا المذهب بقوله : «وهذا في غاية القلة ، بل نعلم جزماً أنه لم يستق لأحد من هؤلاء العاكين للإجماع، كالشيوخين والسيدين وغيرهما»، ولذا صرّح الشيخ في (العدة) -في مقام الرد على السيد ، حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف - فقد ذكر الشيخ في العدة بأنَ السيد ذهب إلى «أنَّه يجوز أن يكون الحقُّ عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخرى كلها باطلة ، ولا يجب عليه الظهور ، لأنَّنا إذا كنا نحن السبب في استثاره فكلَّ ما يفوتنا من قبل أنفسنا ، ولو أزلنا سبب الاستثار لظهر وانتفعنا به ، وأدَى إلينا الحقُّ الذي كان عنده».

وقال الشيخ في رد السيد : «إنَّ هذه الطريقة - يعني طريقة السيد المتقدمة - غير مرضية عندي ، لأنَّها تؤدي إلى أن لا يستدلُّ بإجماع الطائفة أصلاً لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفًا لها ، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده»<sup>(١)</sup>.

#### ١-نظريّة اللطف :

وهي المذهب المعروف عن الشيخ الطوسي ، والذي مررت الإشارة إليه في سابقه.

وخلاصة هذه النظرية هي : أنَ الله تعالى بلطنه ورحمته لا يترك هذه الأُمّة المرسومة أُمّة محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه أو فقهانها إذا حصل اجتماع منها أو منهم على خطأ ،

(١)-نقلت من (الرسائل) بتصرّف.

وائماً يقوم بابطال هذا الخطأ بمثيل إلقاء الخلاف بينهم من قبل الإمام عليه السلام لطفاً بعباده تعالى ورحمة منه بهم.

ولازم هذا اتنا لو رأينا الأمة أو الفقهاء قد أجمعوا على مسألة نستكشف - في هدي هذه النظرية - أن اجماعهم كان على حق ، إذ لو كان على خطأ لأوقع الله تعالى - من باب اللطف - الخلاف بينهم بإثارته من قبل الإمام عليه السلام.

ويبدو من الشيخ الأنصاري في (الرسائل) أن هناك من تابع الشيخ الطوسي في نظريته هذه ، قال : « ثمَّ انَّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كُلِّ من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفته أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني ». .

ويقرر أستاذنا السيد الخوئي هذه النظرية - في محاضراته الأصولية بقلم تلميذه السيد الوعاظ المعنونة (مصباح الأصول ١٣٨٢) - ثم يناقشها فيقول : « بقي الكلام في مدرك حجية الإجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعة.

فقد يقال : أن مدرك حجية الإجماع هو اللازم العقلي بين الإجماع وقول المعصوم عليه السلام ، وتقريبها بوجهين :

(الوجه الأول) : ما استند إليه الشيخ الطوسي عليه السلام من قاعدة اللطف ، وهي أنه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده ، بإرشادهم إلى ما يقتربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والإصلاح ، وتحذيرهم عمّا يتبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلاكة والفساد وهذا هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام .

وهذه القاعدة تقتضي عند اتفاق الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام ، أن يلقي الإمام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم ، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأي الإمام عليه السلام .

وفيه :

(أولاً) : عدم تمامية القاعدة في نفسها ، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى ب بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه ، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده .

(ثانياً) : أنّ قاعدة اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضي إلّا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف ، وقد بلّغها وبيتها الأئمّة عليهم السلام للرواة المعاصرین لهم ، فلو لم تصل إلى الطبقة اللاحقة لمانع من قبل المكلفين أنفسهم ليس على الإمام عليه السلام إيصالها إليهم بطريق غير عادي إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك ، وإنّما كان قول فقيه واحد كافياً عن قول المعصوم عليه السلام إذا فرض إنحصر العالم به في زمان ، وهذا واضح الفساد .

(ثالثاً) : أنه إن كان المراد إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الإمام عليه السلام مع إظهار أنه الإمام بأن يعّرفهم بإمامته ، فهو مقطوع العدم ، وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع إخفاء كونه إماماً فلا فائدة فيه ، إذ لا يتربّ الأثر المطلوب من اللطف ، وهو الإرشاد على خلاف شخص مجهول ، كما هو ظاهر .

### ٣ - نظرية الحدس :

وفحوى هذه النظرية - كما يقرّرها في (مصابح الأصول) وجهاً ثالثاً للملازمة العقلية بين الإجماع وقول المعصوم ، ويناقشها شأن ما فعل في سابقتها - هي : «أنّ اتفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الإمام عليه السلام عادةً ، إذ من قول فقيه واحد يحصل الظنّ ولو بأقلّ مراتبه بالواقع ، ومن فتوى الفقيه الثاني يتقوى ذلك الظنّ ويتأكد ، ومن فتوى الفقيه الثالث يحصل الاطمئنان ، ويضعف إحتمال مخالفة الواقع ، وهكذا إلى أن يحصل القطع بالواقع ، كما هو الحال في الخبر المتواتر ، فإنه يحصل الظنّ بأخبار شخص واحد ، ويتحقق ذلك الظنّ بأخبار شخص ثانٍ

وثالث، وهكذا إلى أن يحصل القطع بالمخبر به.

وفيه :

أن ذلك في الأخبار عن حسن كما في الخبر المتواتر، لأن احتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسي إنما ينشأ من احتمال الخطأ في الحسن أو احتمال تعتمد الكذب، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين إلى أن يحصل القطع بالخبر به ويسعدم الاحتمالان.

وهذا بخلاف الإخبار الجديسي المبني على البرهان - كما في المقام - فأن نسبة الخطأ إلى الجميع كنسبته إلى الواحد، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين أن يكون الإسناد إليه من شخص واحد أو أكثر، إلا ترى أن اتفاق الفلاسفة على أمر برهاني كامتناع إعادة المعدوم - مثلاً - لا يوجب القطع به؟».

هذه أهم النظريات التي قيلت في المسألة، وهي - كما تراها - لا تعدو أن تكون من باب التعليل بعد الورود، ذلك أن أصولي الإمامية بعد أن أدرجوا الإجماع - وكان ذلك بعد الشيخ المفيد - دليلاً في قائمة أدلة الفقه، ووجهوه بالتوجيه الذي ذكروه لتصحيحه، وهو الكشف عن رأي المعصوم راحوا يتلمسون الدليل على دخول المعصوم واحداً من المجمعين ليصح ويتم الاحتجاج بالإجماع، وهذا - كما تراه - أشبه ما يكون من باب التعليل بعد الورود.

والطريق المنهجي السليم أن نلتمس الدليل على الإجماع نفسه، فإن وجد فهو المطلوب، وعند عدم وجوده لست بحاجة إلى التبريرات المذكورة، وكل ما نحتاج إليه أن نتحدث عن الإجماعات المنشورة في كتب الفقه :

- ما زاد بها.

- ما موقفنا منها.

- وهل فيها مسائل لا دليل عليها إلا الإجماع الكاف.

- والخ.

ومثل هذا البحث يتطلب منا تتبع ولاحظة جميع الإجماعات المذكورة ، ودراستها في حدود مبني أصحابها ، وحدود تطبيقاتهم لها ، ولعل في الأخوة الباحثين من يتصدى لهذا.

ويبدو لي - والله العالم - أن الإجماعات المدعاة كاجماعات السيد المرتضى في مسائل الخلاف وإجماعات الشيخ الطوسي في كتابه الموسوم بـ(الخلاف) تقوم على أساس من إيمان من يدعى الإجماع ببطلان دليل القول الآخر وسقوط قوله لأنّه مبني على دليل باطل فيبقى قول مدّعى الإجماع هو القول الصحيح الوحيد ويبنّع هذا من عمق ثقة العالم بنفسه وعمق إيمانه بصحة إنتاجه وعطائه أو سلامة خطّه المذهبية.

أما الدليل على حجّة الإجماع بذاته فقد ذكر في كتب أصول الفقه السنّي جملة من الأدلة ، بعضها من الكتاب ، وبعضها من السنة ، وبعضها عقلي.

وأهمّها وأقواها هو الحديث القائل ( لا تجتمع أمتي .. ) ، ومن هنا رأيت قصر الوقف عليه ، ومحاولة معرفة وجوه الإستدلال به ، وهل هي تامة أو غير تامة.

روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة ، ومنها :

( إنَّ اللَّهَ لَا يَجْمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالِ ).

( سَأَلَ اللَّهَ لَا تَجْمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالِ فَأَعْطَانِيهَا ).

( لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لَيَجْمِعَ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا ).

( إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْمِعُ عَلَى ضَلَالٍ فَإِنَّا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ ).

( إِنَّ اللَّهَ أَجَرَكُمْ مِنْ ثَلَاثٍ خَصَالٍ : أَنْ لَا يَدْعُوكُمْ نَبِيُّكُمْ فَتَهْلِكُوا .. وَأَنْ لَا تَجْمِعُوكُمْ عَلَى ضَلَالٍ ).

وقد أدعى تواتر هذا الحديث تواتراً معنوياً إذ تلتقي كل مروياته على أنَّ أمَّةَ محمدَ صلوات الله عليه وآله وسلامه لا تجتمع على ضلاله.

ولكن نفى الطوفى في رسالته تواتر هذا الحديث بقوله : « إنَّ هذا الخبر وإن تعددت ألفاظه ورواياته لانسلم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي لأنَّه إذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا وسخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما من المتواترات المعنوية، وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني ، غير قاطعة بالأول ، فهو -إذن- في القوّة دون سخاء حاتم وشجاعة علي وهما متواتران ، وما دون المتواتر ليس بمتواتر.

فهذا الخبر ليس بمتواتر ، لكنَّه في غاية الاستفاضة.

فإنْ قيلَ : تلقته الأُمَّةُ بالقبول ، فدلَّ على ثبوته.

فجوابه : من وجوه :

أحدها : لا نسلم تلقِّيَها له بالقبول ، إذ منكر الإجماع كالنظام والشيعة والخوارج والظاهرية - فيما عدا إجماع الصحابة - لو تلقَّوه بالقبول لما خالفوه .  
الثاني : إنَّ الاحتجاج بتلقِّي الأُمَّةِ له بالقبول احتجاج بالإجماع ، وهو إثبات الشيء بنفسه » (١).

وننقش في دلالة الحديث بالتالي :

١ - إنَّ « ورود لفظ الأُمَّةِ (فيه) ، والأخذ بظاهره ، لا يفيد إلا من قال بأنَّ إجماع الأُمَّةَ حجة ، أمَّا بقية الأقوال كإجماع المجتهدين أو أهل الحرمين أو الصحابة أو أهل طائفة ما ، فإنَّ هذا الدليل لا يصلح لإثباتها .

والقول بأنَّ الأُمَّةَ ليست هي إلا مجتهديها وأهل الحل والعقد فيها ، فلا عبرة بغيرهم ، قول لا يعتمد سوى الخطابة والاستحسان ، وما لا يصلحان في مقام

التمسك بالأدلة على الحجج الشرعية ، فالخروج على النص فيه لا مبرر لها»<sup>(١)</sup>.  
٢ - وفي (مصابح الأصول)<sup>(٢)</sup> : «لو تم ما نسب إلى النبي ﷺ من قوله (لا تجتمع أمتي على خطا) ، وقلنا بأن المراد من الأمة هو خصوص الإمامية ثبتت الملازمية بين إجماع علماء الإمامية وقول المعصوم ظاهر ، ولكنه غير تام سندًا ودلالة.

أما من حيث السند فلكونه من المراسيل الضعاف.

وأما من حيث الدلالة فلعدم اختصاص الأمة بالإمامية ، كما هو ظاهر في نفسه ، ويظهر من قوله (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرق) ...».

ومع هذا يمكننا أن نقول : إن الإجماع المقصود من إرادة جميع أفراد الأمة يكون كالإجماع الذي يقول به الإمامية لأنّه يكشف كشفاً يقينياً عن أن المعصوم أحد المجمعين لشمول الإجماع لجميع أفراد الأمة ومنهم المعصوم ، فتكون الحجية لقول المعصوم لا للإجماع ذاته ، والعصمة التي أدعى بها الأمة يكون المراد بها عصمة الإمام المعصوم .

ولكن المطلوب هو الدليل على حجية الإجماع بما هو إجماع لا بما هو كاشف ، وهذا لم يثبت.

تقسيمه :

يقسم الإجماع - كما تقدّم - إلى إجماع مدركي وإجماع كاشف ، وقد سبق تعريفهما.

ويقسم الإجماع الكاشف إلى : منقول ومحصل .  
١- الإجماع المحصل .

---

(١)-الأصول العامة ٢٦٤ .  
(٢)-مصابح الأصول ٢/١٣٩ .

وهو اتفاق الفقهاء في عصر من العصور ، يحصله فقيه ما بنفسه عن طريق جمع جميع فتاواهم في المسألة.

ولهذا سمي بالمحصل - بصيغة إسم المفعول -. .

## ٢- الإجماع المنقول :

هو الإنفاق الذي يصل إلينا عن طريق نقله وذكره في الكتب الفقهية ، أو بواسطة نقل فقيه عن فقيه.

ويقسم الإجماع الكاشف إلى : بسيط ومركب.

### أ- الإجماع البسيط :

« هو الإنفاق على قول واحد بالمطابقة كالإجماع على نجاسة فضلة ما لا يؤكل لحمه ، فالدلائل المطابقية له هو نجاسة الفضلة مثلا لا يؤكل لحمه.

وأكثر الإجماعات من هذا القبيل »<sup>(١)</sup>.

### ب- الإجماع المركب :

« وهو الاستناد إلى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم »<sup>(٢)</sup>.

ويعلق الشيخ العاملبي في (المعالم) على الإجماع المحصل بقوله : « الحق إمتاع الإطلاع عادةً على حصول الإجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل ، إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام طلاقاً كيف؟ وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستوراً بين أقوالهم ، وهذا متأيق باتفاقه.

---

(١)- م-ن.

(٢)- الموسوعة الفقهية الميسرة : مادة إجماع.

فكل إجماع يدعى في كلام الأصحاب متأخر يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا، وليس مستندًا إلى نقل متواتر أو آحاد حيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلا بد أن يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة.

واما الزمان على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الأئمة عليهم السلام وإمكان العمل بأقوالهم، فيمكن حصول الإجماع والعلم به بطريق التتبع.

وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف حيث قال: الإنفاق أنه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل».

وأخيرًا: ننتهي من كل ما تقدّم إلى النتائج التالية :

- ١ - أن فقهاء الإمامية من زمن الشيخ المفيد بما قبله لم يدرجوا الإجماع في قائمة أدلة الفقه.
- ٢ - لا دليل لدينا - نحن الإمامية - على اعتبار الإجماع - بما هو إجماع - حجّة شرعية قائمة بذاتها.
- ٣ - أن إدراج الإجماع في قائمة أدلة الفقه كان أخذًا بالمنهج السني في تدوين علم أصول الفقه.
- ٤ - أن علماء الأصول الإماميين قاموا بتوجيه الإجماع بما يرتفع به إلى مستوى الدليل باشتراط دخول الإمام المعصوم في مجموعة المجمعين.
- ٥ - أن تحصيل الإجماع الكاشف أن لم يكن ممتنعا فهو شبه ممتنع.
- ٦ - أن الإجماعات المنقوله ترتبط بواقع مبني قائلها ورادتهم منها.

## العقل

■ تعريفه :

(في اللغة العربية) :

جاء في (معجم مقاييس اللغة) : « العين والقاف واللام أصل واحد منقادس مطرد، يدلّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومن ذلك العقل، وهو العابس عن ذميم القول والفعل.

قال الخليل : العقل نقىض الجهل ، يقال : عَقْلٌ يعقل عَقْلًا ، إذا عَرَفَ ما كان يجهله قبلُ ، أو انزجر عما كان يفعله.

وجمعه : عقول ».

وقد انتقل أجدادنا العرب بهذا اللفظ - شأنه شأن كثير من الألفاظ - من الحسي إلى الذهني ، فالعقل في الأصل - كما قال ابن فارس - الحبسة بمعنى الإمساك ، يقال : عقل الدواء البطن إذا أمسكه بعد إستطلاق.

ومنه قيل للحصن : معقل ، ولتلك القوة المعروفة في الإنسان : عقل ، يريدون بها موطن التفكير.

ثم توسعوا باستعمال الكلمة فأطلقوها على وظيفة العقل ، فقالوا : العقل : الإدراك.

يقال : عَقْلَ الإنسان الشيء : إذا أدركه. وعبروا عن العاقل بالمدرك.

ومن شواهده في القرآن الكريم قوله تعالى : « أَفَتَطْمِعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِكُمْ وَقَدْ كَانُوا فِرِيقاً مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقْلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ » .. وقوله

تعالى : « فقلنا اضربيه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ».

وهو كثير في التنزيل العزيز .

وللعقل في لغتنا - قديماً وحديثاً - أكثر من لفظ ، منها :

١ - عقل :

وتقدم الحديث فيه وعنده .

٢ - حجر :

- بتقديم المهملة مكسورة على المعجمة الساكنة - ، سمى به لأنّه يحجر صاحبه بمعنى يمنعه من الذميم والرذيل ، وفي القرآن الكريم : « هل في ذلك قسم لذى حجر » أي صاحب عقل .

٣ - نهية :

- بضم النون - تجمع على (نهى) - بضم نونه مختوماً بألف مقصورة - أطلق عليه هذا الإسم لأنّه ينهي صاحبه عن الواقع في ما لا ينبغي الواقع فيه ، قال تعالى : « كلوا وارعوا أنعامكم إنَّ في ذلك لآيات لأولي النهى » أي أصحاب العقول .

٤ - وعي :

قال ابن منظور في (لسان العرب) : « الوعي : حفظ القلب الشيء وعي الشيء والحديث يعيه وعيأ ، وأوعاه : حفظه وفهمه وقبله فهو واع ، وفلان أوعى من فلان أي أحفظ وأفهم .

وفي الحديث : (مضى الله أمراءاً سمع مقالتي فوعاها ، فربّ مبلغ أوعي من سامع).

وفي حديث أبي أمامة : (لا يعبد الله قلباً وعني القرآن ) ، قال ابن الأثير : أي عقله إيماناً به وعملاً ، فأما من حفظ ألفاظه وضيق حدوده فإنه غير واع له ».

وفي الفلسفة : الوعي : الشعور .

وفي علم النفس : الوعي : إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكاً مباشراً.

ووعي الذات : ما نكشف به عن وجودنا الحقيقي.

٥ - فكر :

وتطلق هذه الكلمة - أيضاً - على الإنتاج العقلي.

٦ - تفكير :

وأيضاً تطلق هذه اللفظة على أحد عمليات أو وظائف العقل.

٧ - ذكاء :

- بفتح الذال المعجمة - ، مصطلح سايكولوجي يطلقه علماء النفس على العقل، ويطلق عند الآخرين على مستويات القدرة العقلية.

ومع هذه المترادفات أو المرادفات تبقى كلمة (عقل) هي الأكثر شيوعاً في لغة الفلسفة - قديمة وحديثة - ولغة العلوم القديمة شرعية وغير شرعية.

كما أنَّ كلمة (ذكاء) هي الأكثر استعمالاً في علم النفس ، وكلمة (فَكْر) وكذلك (تفكير) هما الأكثر تداولاً في مجالات المعرفة الحديثة وبخاصة في علم التربية.

و (علمياً) :

قالوا : العقل : هو ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها.

ومنه جاءت المقوله المعروفة : (الإنسان حيوان عاقل) أو (الإنسان حيوان ناطق) أي عاقل.

وعرفوه - أعني العقل - بتلك القوة التي تمكّن الإنسان من التفكير.

وبما يكن به التفكير والإستدلال وتركيب التصورات والتصديقات.

وبما به يميّز الحسن من القبيح والخير من الشر والحق من الباطل.

وقسموه قسمة الفلاسفة نفسها إلى : نظري وعملي .

وعرفوا العقل النظري بالقوة التي تمكّن الإنسان من التجريد والتعميم

واستنباط المعارف والعلوم.

والعقل العملي بما يمكن الإنسان من استنباط الصنائع والفنون.

و (فلسفياً) :

ففي الفلسفات القديمة يفرقون بين العقل حيث يعتبرونه من المجرّدات ، وبين الجسم حيث يعدونه من الماديات.

وتذهب الفلسفات الإلهية منها إلى أن العقل موهبة خاصة من الله تعالى للإنسان وحده ، إفارق به عن سائر المخلوقات المرئية على هذه الأرض.

واعتبرته الشرائع السماوية أساس التكليف الإلهي لما فيه من القدرة على تمييز الخير من الشر ، والنافع من الضار ، والحق من الباطل.

واعتمدته القوانين الوضعية شرط تحمل المواطن لمسؤولياته التي تقررها التشريعات القانونية.

وعلى أساس من الرأي الفلسفي المذكور نظروا للعقل بأنه مؤلف من قوى أو ملكات ، منها قوة الإدراك ، وقوة التفكير ، وقوة التذكر ، وقوة الانتباه والخ.

ولكن تمحورت تعريفاتهم له حول نقطتين تمثلان وظيفة العقل كقوّة من قوى الإنسان ، أو ملكة من ملائكته الباطنة ، هما : الإدراك والتفكير.

تعرفوه بأنه (ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة).

ويتمثل إدراك المذكور بأنه :

(يدرك أولاً: ماهيات الماديات ، أي كنهها لا ظاهرها.

ويدرك ثانياً : معاني عامة كالوجود والجواهر والعرض والعالية والمعلولة والغاية والوسيلة والخير والشر).

ولتبين أنه ملكة أو قوة تفكير فالوا : (يطلق العقل على أسمى صور العمليات

الذهبية بعامة ، وعلى البرهنة والإستدلال بخاصة .)

ومن نتائج الإدراك : المعرفة .

أو قل : الإدراك هو وسيلة الوصول إلى المعرفة .

ومن مظاهر التفكير :

- الإستدلال .

- الإستنباط .

- التجريد .

- التعميم .

- الناصيل والتفريع .

- الربط بين الأفكار .

- التمييز بين الصواب واللاصواب .

- التفسير والشرح .

- التحليل والتركيب .

- الإختبار والتقدير .

- التعليل .

- التصنيف .

- التنظيم .

- الرؤية .

- إلخ .

وأيضاً دارت تعريفاتهم حول نقطة ثالثة أطلقوا عليها إسم العقل ، وهي :  
قوانين التفكير .

ويعنون بها : تلکم المبادئ اليقينية التي يَتَّخِذُ منها الفكر منطلقاته ومعاييره أثناء عملية التفكير.

فعرفوا العقل - على هذا الأساس - بـ (قوانين الفكر الضرورية الكلية).

وقالوا : (يراد به ) أي العقل ) أيضاً : المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي :

- مبدأ الهوية.

- ومبدأ عدم التناقض.

- ومبدأ العلية ).

وقد اختلف الفلاسفة - قدامى ومحديثون - في مصدر هذه القوانين ، هل هي مكتسبة أو ولد الإنسان مفطوراً عليها ، مغروزة في طبيعة عقله؟

فذهب أفالاطون وديكارت و كنت وهيجل إلى أنها مغروزة في طبيعة العقل.

وذهب التجربيون أمثال لوك هيوم إلى أنها مستمدّة من التجربة.

كما اختلفوا أيضاً في الإيمان بوجود عقل كلي واحد في مقابل العقول الفردية المتمثلة في أن لكل فرد من أبناء الإنسان عقلاً ، تلتقي هذه العقول الفردية عند ذلك العقل الكلي.

ذهب هيجل إلى الإيمان بوجود ذلكم العقل الكلي الواحد ، وإلى «أنّ التاريخ ليس إلا معرض تجلّي هذا العقل الواحد».

ويقول الدكتور بدوي في موسوعته الفلسفية : «والعقل - بوصفه ملكرة - يقسم عند المشائبة بعامة إلى : عقل نظري وعقل عملي».

وقد عرّفهما الفارابي بدقة فقال :

«العقل النظري : هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا ببحث ولا بقياس - العلم

اليقين بالمقاديم الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم ، وذلك مثل علمنا أنَّ الكلَّ أعظم من جزئه ، وانَّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية ، وأشباه هذه المقدّمات.

وهذه هي التي منها نبتدىء فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شانها أن تكون موجودة ، لا بصنع الإنسان.

وهذا العقل قد يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له ، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل ، وقوى استعداده لاستبطاط ما باقي.

وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ في ما يحصل لها ، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره<sup>(١)</sup>.

والعقل النظري بهذه المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط .  
أما « العقل العملي فهو قوة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور ، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة ، مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجترب شيء من الأمور التي فعلها إلينا .

وهذه المقدّمات بعضها تصير كليّة ينطوي تحت كلَّ واحدة منها أمر ، ما ينبغي أن يؤثر أو يجترب ، وبعضها مفردات وجزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها .

وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل ، فإذا حصلت التجارب وحفظت ، صار عقلاً بالفعل .

ويزيد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كلَّ سنٍ من أسنان

---

(١) - الفارابي: نصوص منتزعة من ٥٠-٥١، بيروت سنة ١٩٧١.

الإنسان في عمره»<sup>(١)</sup> وهذا المعنیان يستبدل بهما الآن :

- العيان العقلي.
- والعيان التجربى.

و جاء في (المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية) : «قسم العقل من قديم إلى :

- نظري : ينصب على الإدراك والمعرفة.
- عملى : ينصب على الأخلاق والسلوك».

وعزّز كانت هذه التفرقة بكتابيه (نقد العقل النظري) و (نقد العقل العملي).

ويقول الدكتور بدوى في موسوعته : «ويشير الفارابي إلى استعمال للفظ (العقل) عند الجدلين ، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء ، وذلك حين يقولون : إنَّ هذا يوجبه العقل ، أو ينفيه العقل ، فإنَّهم يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فانَّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثري يسمُّونه (العقل) - نصوص منتزعة للفارابي -».

وهذا التقسيم للعقل إلى نظري وعملى ، وكذلك التعريف للعقل الذي أشار إليه الفارابي مما سيماشينا في تعرَّفنا لمفهوم العقل عند الأصوليين.

وان كان هذا التقسيم المذكور هو - في واقعه - ليس تقسيماً للعقل ، وإنما هو تنزيه للغاية التي يهدف إليها العقل حال الإدراك أو التفكير ، فان كانت هي العلم أو المعرفة فهو نظري لأنَّه إنطلق ليدرك النظر الذي هو الفكر معرفة أو علمًا ، وإن كانت هي العمل سمى بالعملي.

فالأمر - هنا - كما يقول القديس توما : «إنَّ العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متمايزتين ، وإنما يتميّزان بالغاية التي يهدفان إليها»<sup>(٢)</sup>.

(١) - الكتاب نفسه ص ٥٤ - ٥٥ . (٢) - موسوعة الفلسفة لبدوى ٢/٧٣ مادة العقل.

وقد استمرَّ هذا المفهوم الفلسفِي القديم للعقل سائداً وسيداً في الفكر الفلسفِي الشرقي والغربي منذ عهود الإغريق حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حيث حل محله في الفكر الغربي ما أسموه بـ(العقل الذاتي) في مقابل المفهوم الفلسفِي القديم الذي أطلقوا عليه اسم (العقل الموضوعي).

وينصب اهتمام العقل الذاتي على المنفعة الذاتية ، وينحرُك في تفكيره داخل إطار تعرُّف الوسائل أو الأدوات التي تساعد على تحقيق المنفعة الفردية.

ومن هنا ربما أطلق عليه اسم (العقل الأداتي) و (العقل النفعي).

« وهذا العقل الأداتي أو الذاتي هو الذي ساد في هذا القرن العشرين ، هو الذي قاد أوروبا وأمريكا إلى ما حققتاه من تقدّم تكنولوجي ، وأيضاً إلى ما مارستاه من هيمنة واستعمار وسيطرة ، مع الإعلاء من شأن الفرد والفردية»<sup>(١)</sup>.

#### □ (في أصول الفقه) :

أَنَّ الْذِي رأَيْتَهُ - فِي حَدُودِ قِرَاءَاتِي - أَنْ أَقْدَمْ كِتَابَ سَنَّى ، تَنَوَّلَ تَعْدَادَ أَدَلةِ الْفَقَهِ هُوَ كِتَابُ (الْأُمُّ) لِإِبْرَاهِيمَ الشَّافِعِيِّ (ت ٤٢٠ هـ) ، فَقَدْ جَاءَ فِيهِ : « الْعِلْمُ طَبَقَاتٌ شَتَّى : الْأُولَى : الْكِتَابُ وَالسَّنَّةُ إِذَا ثَبَّتَتْ .

ثَمَّ الثَّانِيَةُ : الْإِجْمَاعُ فِيمَا لَيْسَ فِي كِتَابٍ وَلَا سَنَّةً .

وَالثَّالِثَةُ : أَنْ يَقُولُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْلًاً وَلَا نَعْلَمُ لَهُ مُخَالَفًا مِنْهُمْ .

وَالرَّابِعَةُ : اخْتِلَافُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فِي ذَلِكَ .

(١) - محمد عايد الجابري (مفاهيم في الفكر المعاصر: العقل الموضوعي والعقل الذاتي) -جريدة الشرق الأوسط -لondon العدد ٦٦٢٨ في ٢٠/١/١٩٩٠ ص ١٠.

والخامسة : القياس.

ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهو موجودان<sup>(١)</sup>.

ثم ربعها أبو علي الشاشي (ت ٢٤٤هـ) في أصوله<sup>(٢)</sup> حيث قال :

«ان أصول الفقه أربعة :

-كتاب الله تعالى.

-وستة رسوله.

-وإجماع الأمة.

-والقياس»<sup>(٢)</sup>.

واشتهر هذا التربيع الأصولي عند جمهور فقهاء أهل السنة متقدمين ومتأخرين، باستثناء بعض علمائهم الذين وضعوا (العقل) موضع (القياس)،

وهم:

-أبو حامد الغزالي الشافعي (ت ٥٠٥هـ).

-أبو الخطاب الكلوذاني الحنفي (ت ٥١٠هـ).

-ابن قدامة المقدسي الحنفي (ت ٦٢٠هـ).

-الشريف التلمساني المالكي (ت ٧٧١هـ).

جاء في (المستصفى) للغزالى - ط ١٠٠/١ ، بولاق ١٣٢٢هـ:-

(١) - الدكتور عبدالعظيم الدبيب (العقل عند الأصوليين) - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر ، العدد الخامس ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

تقلاً عن كتاب (الأم ٢٤٦/٧) - دار الشعب بالقاهرة ١٢٨٨هـ - ١٩٦٦م.

(٢) - أصول الشاشي ص ١٣ نشر دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

-(٢) - م. ن.

ـ «القطب الثاني في أدلة الأحكام، وهي أربعة:

ـ الكتاب.

ـ والسنة.

ـ والإجماع.

ـ ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي».

وأقدم كتاب شيعي تناول الأدلة بالتعداد هو كتاب (أصول الفقه) للشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) برواية الشيخ أبي الفتح الكراجكي (ت ٤٣٩هـ) - ص ١٨ ط مركز الدراسات والبحوث العلمية العالمية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - فقد جاء فيه: «إعلم أنَّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء :

ـ كتاب الله سبحانه.

ـ وسنة نبيه ﷺ.

ـ وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده».

ـ «والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة :

ـ أحدها : العقل :

ـ وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

ـ والثاني : اللسان :

ـ وهو السبيل إلى المعرفة بمعانٍ الكلام.

ـ والثالث : الأخبار :

ـ وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة».

ـ وكتاب الشيخ المفيد في أصول الفقه هو أقدم كتاب أصولي شيعي ، في حدود

ـ إطلاعى.

ومن بعده كان كتاباً (الذريعة) للسيد المرتضى (٤٣٦هـ). و(العدة) للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ).

وهما ككتاب المفيد لم يذكرا أو يتعرضاً لدليل العقل كمصدر تشريع ودليل فقه.

وأقدم من ربّ الأدلة من هؤلاء العلماء الرؤاد هو السيد المرتضى ، ولكن ليس في كتابه الأصولي (الذريعة) ، وإنما في (جوابات المسائل الموصليات الثالثة) - المنشورة ضمن (رسائل الشرييف المرتضى)<sup>(١)</sup> فقد جاء فيها : «فَانْقِيلْ : مَا تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية ، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها ، كيف الطريق إلى الحقّ فيها؟».

قلنا : هذا الذي فرضتموه قد أثمنا وقوعه ، لأنّا قد علمنا أنّ الله تعالى لا يخلّي المكلّف من حجّة وطريق إلى العلم بما كلف.

وهذه الحادثة التي ذكرتموها ، وان كان الله تعالى فيها حكم شرعي ، واختلفت الإمامية في وقتنا هذا فيها ، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقّن بأنّ الحجّة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم ، فلا بدّ من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب الله أو سنة مقطوع بها . حتى لا يفوت المكلّف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه.

اللهُمَّ ، إِلَّا أَنْ يُقَالُ : أَنَا نَفْرَضُ وَجْدَ حادِثَةٍ لِإِيمَانِيَّةِ فِيهَا قَوْلٌ عَلَى سَبِيلِ اتِّفَاقٍ أَوْ اخْتِلَافٍ ، فَقَدْ يَجُوزُ عِنْدَنَا فِي مِثْلِ ذَلِكَ أَنْ اتَّقَنْ أَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا حَكْمٌ شَرِيعٌ ، فَإِذَا لَمْ نَجِدْ فِي الْأَدَلَّةِ الْمُوجَبَةِ لِلْعِلْمِ طَرِيقًا إِلَى عِلْمِ حَكْمِ هَذِهِ الْحادِثَةِ ، كَنَّا فِيهَا عَلَى مَا يُوجَبُ الْعُقْلُ وَحُكْمُهُ ».»

(١)-رسائل الشرييف المرتضى ١/٢١٠.

ومن بعده نقف على تصريح الشيخ ابن إدريس الحلبي (ت ٩٥٨هـ) في مقدمة كتابه الفقهي الموسوم بـ(السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى)<sup>(١)</sup> الذي تمثل في قوله : «فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يَعْدُ أَرْبَعَ طرُقَ :  
- إِقْرَابُ كِتَابِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ .

- أَوْ سَنَةُ رَسُولِهِ ﷺ الْمُتَوَاتِرَةُ عَلَيْهَا .

- أَوْ الْإِجْمَاعُ .

- أَوْ دَلِيلُ الْعُقْلِ .

فإذا فقدت الثلاثة (يعني الكتاب والسنة والإجماع) فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة ، التمسك بدليل العقل فيها ، فإنها مبقاء عليه وموكلة إليه.

فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه.

فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها ، فمن تنكب عنها عسف ، وخطب خطب عشاء ، وفارق قوله من المذهب.

والله تعالى يمدكم وإيتانا بال توفيق والتيسير ، ويحسن معونتنا على طلب الحق وإثارته ، ورفض الباطل وإبادته ». .

ثم نقرأ صدى التربع المذكور في رسالة (طريق استنباط الأحكام) للمحقق الكركي (ت ٩٤٠هـ) وأضحاً حيث يقول : «الطرق الموصلة إلى الأحكام - عندنا أربعة :  
- الكتاب .

---

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٤٦/١

-والسنة متواترة وأحاداً.

-والإجماع.

-وأدلة العقل».

ثم شاع هذا التربع واشتهر بين أصوليي الإمامية ، وبخاصةً متأخري المتأخرین منهم .

#### ▣ محور البحث :

والمهم في المسألة الوقوف على التالي :

- ما هو المراد بالعقل عند الأصوليين؟

- وما هو مجال ومدى الرجوع إليه في الأحكام الشرعية الفرعية؟

يقول أستاذنا المظفر في (أصول الفقه) : «إن علماءنا الأصوليين من المتقدمين حسروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربع المعروفة التي رابعها الدليل العقلي ». .

و « لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي ، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الأدلة ، أو لم يفسره ، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة ». .

« وأول من وجدته من الأصوليين يصرّح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر - ص ٢ - : « فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها » ، ولكنه لم يذكر المراد منه .

ثم يأتي المحقق الحلبي المتوفى ٦٧٦ ، فيشرح المراد منه ، فيقول في كتابه

(المعتبر)<sup>(١)</sup> بما ملخصه : « وأما الدليل العقلي فقسمان : أحدهما : ما يتوقف فيه على الخطاب ، وهو ثلاثة : لحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ودليل الخطاب . وثانيهما : ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح ، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته .

ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦ في مقدمة كتابه ( الذكرى ) فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق ، وثلاثة أخرى ، وهي : « مقدمة الواجب ، ومسألة الضد ، وأصل الإباحة في المنافع ، والحرمة في المضار » ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى ، وهي : « البراءة الأصلية ، وما لا دليل عليه ، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر ، والاستصحاب » .

ومن بعد الشهيد الأول نقرأ في رسالة ( طرق استنباط الأحكام ) للمحقق الكركي قوله : « وأما أدلة العقل فأقول : أما أدلة المتنطق ، ثم تبعها دلالة مفهوم الموافقة ، وبعدها مفهوم المخالفة ، على القول بالعمل بدليل الخطاب . ومنها : البراءة الأصلية ، يعتمد عليها ما لم يجد ما ينقل عنها من الأدلة السمعية .

ومنها : الاستصحاب - على القول بحجيته والتمسك بالبراءة - فإنه يستصحب الحال الأول ما لم يجد من الأدلة ما تحيل عنه .

ومنها : اتحاد طريق المتألتين ، وهو فرع من فروع الاستصحاب ، يخالفه في بعض الأحكام ( كما هو ) مقرر في الأصول .

---

(١) - المعتبر ص ٦ .

ومنها : تعددية الحكم من المنطوق إلى المسكوت الذي هو (القياس) ، وقد وقع فيه الخلاف».

ومن المنشولات المذكورة في أعلاه عن المحققين الحلي والكركي والشهيد الأول «يظهر أنه لم تتجلّ فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو أن تدلّ قرينة عقلية على حذف لفظ ، وفحوى الخطاب ، ويعنون به مفهوم الموافقة ، ودليل الخطاب ويعنون به مفهوم المخالفة.

وهذه كلّها تدخل في حجية الظهور ، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب . فإنه أصل عملی قائم برأسه ، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل»<sup>(١)</sup>.

ثم يقول شيخنا المظفر : «وكيفما كان ، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو :

- كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي.

وبعبارة ثانية هو :

- كلّ قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي.

وقد صرّح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرین<sup>(٢)</sup>. وقالوا إنّ إيضاح التعريف المذكور يتطلب الرجوع إلى ما ذكر في تعريف العقل علمياً وفلسفياً من تقسيمه إلى نظري وعملي لمعرفة أنّ المراد بالعقل - هنا - العقل النظري.

غير أن الواقع أثنا لا نحتاج - هنا - لتنص على أن المراد بالعقل العقل النظري لأن التقسيم - كما قدمنا - ليس للعقل - وإنما هو للغاية التي يهدف إليها العقل أثناء عملية الإدراك أو التفكير ، ومن الواضح أن الغاية هنا هي المعرفة ، فالمجال مجال النظر.

والمسلمون جميعاً متყعون على أن الحكم الله تعالى ، وأنه وحده الذي له حق التشريع - كما تقدم.

وعليه : فالعقل - هنا - ليس له القدرة على جعل الحكم.

كما أنّ ليس له القدرة على الاستقلال بنفسه لإدراك الأحكام الشرعية « لأنّ أحكام الله توقيقية فلا يمكن العلم بها إلا من طريق السمع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبلیغها ، ضرورة أنّ أحكام الله ليست من القضايا الأولية ، وليس مما تناولها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة ، وليس أيضاً مما تناولها التجربة والحدس ، وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السمع من مبلغها ، شأنها في ذلك شأن سائر المجموعات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملائكة الأحكام كنفس الأحكام ، لا يمكن العلم بها إلا من طريق السمع من مبلغ الأحكام ، لأنّه ليس عندنا قاعدة مضبوطة تعرف بها أسرار أحكام الله وملائكتها التي أنيطت بها الأحكام عنده ، والظن لا يعني عن الحق شيئاً»<sup>(١)</sup>.

ونخلص من هذا كله إلى أن المقصود من دليل العقل هنا ما يلي :

١ - قدرة العقل على كشف الملازمة بين الحكم العقلي أو الحكم الشرعي

وحكم شرعي آخر.

ويجري هذا في الموضوعات الأصولية التالية :

- الإجزاء.
- مقدمة الواجب.
- مسألة الضد.
- إجماع الأمر والنهي.
- دلالة النهي على الفساد.

وهي التي تعنون بالملازمات العقلية غير المستقلة.

ويتم كشف العقل للملازمة بأحد طريقين :

أ- إنما بالبداهة :

وذلك لأنّ القضايا التي يكشف عنها العقل في الملازمات المذكورة هي من نوع الأوليات والفطريات التي قياساتها معها.

ب- وأما عن طريق الاكتساب.

لقضايا تنتهي إلى الأوليات والفطريات.

وال أوليات أو القضايا الأولية : هي التي « يصدق العقل بها من غير توقف على أمر خارج عن تعقل مفرداتها ، كالعلم بأنّ الواحد أقلّ من الإثنين ونحوه »<sup>(١)</sup>.

والفطريات أو القضايا الفطرية : هي « عبارة عنّا أو جب التصديق بها قياس حدّه الأوسط معلوم بالبديهة ، كالتصديق بزوجية الأربع لعلمنا بكونها منقسمة بمتباين ، وأنّ كلّ منقسم بمتباين زوج »<sup>(٢)</sup>.

وكلا النوعين من هذه القضايا (الأوليات والفطريات) هما من البديهيات التي لا

(١)-المبين للأمدي .٩١

(٢)-م.ن.

تحتاج في إثباتها إلى قضايا أبسط منها ، ذلك لأنَّ مثل هذه المعارف البدئية يجدها الإنسان في نفسه من غير إعمال للفكر ولا علم بسببيها ، فهي من الأمور المسلَّم بها.

٢ - قدرة العقل على الكشف عن لزوم تقديم الأهم على المهم في سورد التراحم بين الحكمين المستخرج منه حكم الأهم عند الله.

٤ - قدرة العقل على الكشف عن وجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العلَاء في الآراء المحمودة<sup>(١)</sup> ..

والآراء المحمودة - كما يعرفها الأُمدي في (المبين) - هي القضايا المشهورات التي يوجب التصديق بها اتفاق الكافَّة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر. (يعني الكفران).).

أو هي - كما يعرفها شيخنا المظفر - القضايا التي تطابقت عليها آراء العلَاء كافَّة بما هم علَاء.

وفي النهاية : أنَّ جميع الموضوعات أو المسائل التي ذكرت هي مسائل أصولية، احفظ هذا وانتظر ما يأتي.

#### ﴿ حِجَّةُ الْعُقْلِ ﴾:

ترجع حجَّةُ العُقْلِ إلى أنَّ النتائج التي يتنتهي إليها العُقْلُ في كشوفاته المذكورة في أعلىه هي بدئية أو ترجع إلى البدئية ، وهذا يعني أنها يقينية ، أو قل هي قطعية - كما يعبر الأصوليون - وليس وراء اليقين أو القطع حجَّة ، لأنَّ حجيَّته نابعة من ذاته ، وإليه ترجع جميع الحجج.

---

(١)-أنظر: أصول الفقه للمظفر ١١٢-١١٢/٢

### ■ التطبيقي:

يتمثل مجال تطبيق التنتائج العقلية - سواء كانت من الملازمات العقلية غير المستقلة أو الأصول العلمية أو التزاحم يتمثل في القواعد الكلية المستفادة منها، وتطبيقاتها على مواردها العملية في سلوكات المكلفين.

ومن هذه القواعد - على سبيل التمثيل - قاعدة : (كُلَّ مَا لَا يَتَمَ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ واجب).

فائناً نستفيد من هذه القاعدة في تطبيقها على مقدّمات الواجب التي يتوقف أداء الواجب على تحصيلها ، ولم يرد في وجوبها نص شرعي أو إجماع كافٍ. فبتطبيق هذه القاعدة على المورد نكتشف من حكم العقل بالملازمة هنا حكم الشارع بوجوب مثل هذه المقدّمة .. وهكذا.

هذا ما يرمي إليه الأصوليون.

### ■ التعليقي:

ولكن لنا أن نعلّق على هذا بالتالي :

إنّ ما أسماه الأصوليون بالملازمات العقلية مستقلة وغير مستقلة هي ممّا يدركه العقل بالبداهة.

والشارع المقدس عندما لم ينص على حكمها بنص لفظي ، كان هذا منه اعتماداً على أنها من البدويّات العقلية وإحالـة إلى العقل في فهم حكمها.

وفي ما يعرف بالأصول العلمية ، عندما تستصحب - مثلاً - الحالة السابقة عند الشك في بقائها وعدمه ، فإنّها من الظواهر الاجتماعية العامة التي اصطلاح عليها بسيرة العقلاة ، وهي ممّا يعرفه الإنسان بأدّنى تفاعل مع ما حوله من قضايا حياتية.

وعليه : لا ضرورة لاعتبار العقل دليلاً فقهياً .. وأيضاً لأنّ العقل - هنا - هو دليل

على القاعدة الأصولية التي تسهم كمقدمة كبرى في قياس استنباط الحكم ، وليس هو دليلاً على الحكم بشكل مباشر ، فلا يساوq في طريقة دلالته على الحكم الشرعي طريقة الكتاب والسنة حيث يعطيانا الحكم مباشرةً.

وكذلك هو دليل على الأصل العملي الذي ينتج الحكم الظاهري أو الوظيفة العملية التي تقوم مقام الحكم الواقعي عند الجهل به ، لرفع حيرة المكلّف رحمة به ولطفاً من المولى تعالى ، فهو ليس دليلاً على الحكم الظاهري أو الوظيفة العملية بشكل مباشر.

وفي ضوئه : نعود فنقول : كما أن الإجماع المدركي لا دليل على اعتباره أصلاً فقهياً ومصدر تشريع سوى اتباع المنهج السني في التأليف الأصولي والإجماع الكاشف إن وجد فهو داخل في عنوان السنة لأنّه طريق إليها ، كذلك العقل لا دليل على اعتباره دليلاً فقهياً سوى السبب المذكور في اعتبار الإجماع.

لهذا : تنحصر أدلة الفقه - عندنا - في الكتاب والسنة .

وفيهما - أعني الكتاب والسنة - وفاء وافي لتنفيذ كل احتياجات الفقيه في مجال الاستنباط .

ودلل على هذا : الروايات وتجارب الفقهاء .

اما الروايات فمنها :

- عن الإمام الصادق عليه السلام : (ما من شيء إلا وفيه كتاب وسنة )

- عن الإمام الكاظم عليه السلام : أنه قيل له : أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه ؟

قال : (بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ).

- في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام يصف فيه (الجامعة) التي تضم أحكام

الشريعة ، يقول : (فيها كلَّ حلال وحرام وكلَّ شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش) .

- عن سماحة عن العبد الصالح ظهير الله ، قال : سأله فقلت : إنَّ أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجده ، وسمعوا منها الحديث ، فربما كان شيء يبتلي به بعض أصحابنا ، وليس عندهم في ذلك شيء يفتنه ، وعندهم ما يشبهه ، يسعهم أن يأخذوا بالقياس ؟

فقال : لا ، إنما هلك من كان قبلكم بالقياس .

فقلت له : لِمَ تقول ذلك ؟

فقال : (إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ) .

ومن نتائج تجارب الفقهاء :

- ما جاء في كتاب (مسائل وردود) - طبقاً لفتاوي أستاذنا السيد الخوناني (ت ١٤١٣ هـ)<sup>(١)</sup> تحت عنوان (مسائل في التقليد) .

« مسألة (٤) : هل اعتمدتم في فتاواكم أو مسألة من مسائلكم على دليل العقل فحسب ؟

بسمه تعالى : لا ريب في أنَّ الأحكام الشرعية مجعلة طبق المصالح والمناسد الواقعية ، وليس مجعلة جزافاً ، إلا أنَّ عقولنا القاصرة لما لم يسعها أن تدرك تلك المقتضيات ، ودين الله لا يصاب بالعقل ، فلأجله يتعين علينا أن نتعبد بالأدلة الشرعية السمعية من الكتاب والسنة .

نعم ، قد يدرك العقل البشري أموراً ضرورية واضحة لا يعتريها أي شك أو

(١)-من إعداد محمد جواد رضي الشهابي ط ٢٦

شبهة كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان، لكن الظاهر أنَّ كُلَّ ما هو من هذا القبيل قد ورد فيه شاهد ومعاضد من الأدلة السمعية.

وهناك أحكام عقلية أخرى يستفاد منها في بعض العباني الأصولية والقواعد العامة الاستنباطية في بعض أبواب علم الأصول كتاب اجتماع الأمر والنهي وغيره، لكنها - أيضاً - تنتهي إلى قضايا عقلية ضرورية كاستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين وأمثالهما والله العالم.

مسألة (٥) : هل للإجماع ججية أم لا؟

وهل هو من الكتاب والسنّة أم لا؟

بسمه تعالى : لا حجية في قول غير المعصوم واحداً أو جماعة ، إلا أن يكون الاتفاق كافياً قطعياً عن دخول المعصوم في جملتهم أو بموافقة قوله قوله قطعياً، فحينئذ يدخل في السنّة ، والله العالم .»

ويقول أستاذنا الشهيد الصدر (ت ١٤٠٠هـ) في مقدمة رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)<sup>(١)</sup> : «واما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا؟

فنحن وإن كنّا نؤمن بأنه يسogue العمل به ، لكنّا لم نجد حكمًا واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى ، بل كُلَّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت - في نفس الوقت - بكتاب أو سنّة.

واما ما يسمى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنّة ، ولا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات للسنّة في بعض الحالات.

---

(١) - الفتاوى الواضحة ص ١٥.

وهكذا كان المصدراًن الوحيدين هما: كتاب الله والسنّة».

## تقسيمات أدلة الفقه

يقسم الدليل الفقهي بأكثر من تقسيم ولاعتبارات مختلفة ، وأهم هذه التقسيمات هي :

### ﴿ التقسيم الأول ﴾:

يقسم الدليل الفقهي باعتبار نوعيته إلى : نصي وعلقي.

#### ١- الدليل النصي :

هو ما كان نصاً لفظياً - أي كلاماً - وطريقنا إليه السمع أو النقل.

ويسمى الدليل اللفظي لأنّه نصوص لفظية ، والدليل السمعي لأنّه يتلقى عن طريق السمع والدليل النصي لأنّه يصل إلينا عن طريق النقل.

ويشمل هذا الدليل الكتاب والسنة.

#### ٢- الدليل العقلي :

وهو كل دليل فقهي غير لفظي.

ويشمل هذا : الإجماع ودليل العقل بنوعيه : الفطري وسيرة العقلاة.

ويسمى - أيضاً - بالدليل اللبّي ، نسبة إلى اللب الذي هو العقل.

### ﴿ التقسيم الثاني ﴾:

ويقسم الدليل الفقهي باعتبار مدى قدرته على إفادة الحكم إلى : مؤسس وكاشف.

**١- الدليل المؤسس :**

ويسمّونه الدليل التأسيسي ، وهو الذي يفيد الحكم بنفسه.  
ويختص هذا بالكتاب والسنّة.

**٢- الدليل الكاشف :**

وهو الدليل الذي لا يفيد الحكم بنفسه ، وإنما يقوم بوظيفة الكشف عنه.  
ويختص بالإجماع ودليل العقل.

**﴿ التقسيم الثالث ﴾ :**

ويقسم الدليل الفقهي باعتبار النتيجة التي يعطيها : أو قل : باعتبار مستوى إيمان المستدل بالنتيجة التي يوصله الدليل إليها ، إلى قسمين : هما : القطعي والظنّي .

**١- الدليل القطعي :**

هو الذي يفيينا نتيجةً بقينيةً مقطوعاً بها .  
وسُمي بذلك نسبةً إلى القطع بمعنى اليقين ، وهو الإيمان أو الاعتقاد القاطع ،  
أي النافي لكملاً احتمال مقابل له .

**٢- الدليل الظنّي :**

هو الذي يفيينا نتيجةً راجحة الاحتمال ، أي مظنونة .  
وقد انصبَت دراسة الأصوليين لهذين النوعين من الدليل على الدليل اللفظي :  
الكتاب والسنّة .

وبحثوا فيه من ناحية الدلالة ، أكثر من دراستهم للسند وبخاصة سند الحديث لأن ذلك من شؤون ووظائف علم الدراسة .

**والنتائج في دراسة السند هي :**

أ - إن سند القرآن الكريم يقيني ، لأن المسلمين يؤمنون وعلى نحو اليقين ، وبالضرورة لتواء دليل الإعجاز القرآني ولقيامه بذات القرآن متحدياً البلاغة بأسلوبه البصري ، يؤمنون بأن القرآن صادر من الله تعالى.

ب - أمّا بالنسبة للسنة الشريفة فقد قسموا الحديث المروي إلى :

- قطعي الصدور من المعصوم ، ونوعوه إلى نوعين : هما :

• الحديث المتوافق.

• وخبر الآحاد المفترض بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

- ظئي الصدور من المعصوم :

وهو خبر الواحد الذي لم يقترن بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

وهنا تساؤل الأصوليون عن حجية القطع وحجية الظن ليثبتوا عن طريق الإجابة عن هذا التساؤل شرعية العمل بهما والاعتماد عليهما في مجال الاستنباط والتطبيق.

وعالجوا هذين الموضوعين تحت عنوانين (القطع) و (الظن).

وسنكون معهما أيضاً :

## القطع

□ تعريفه :

القطع من المصطلحات الأصولية الخاصة بعلم أصول الفقه وكلمة القطع في لغتنا العربية لا تفيد المعنى الذي يقصده الأصوليون منها ، إلا إذا أخذت الكلمة بمعنى (الجزم) ، الذي هو نتيجة العلم بالشيء .

والجزم هو الحالة النفسية التي تحصل للإنسان بعد العلم بالشيء ، وهي تعني الإعتقد القاطع لكل احتمالات الخلاف .

وللتوضيح هذا ببيان أجمل نقول :

عندنا - هنا - ثلاثة مفاهيم متربة فيما بينها ، هي :

العلم + المعلومة + الجزم .

ونقصد :

بالعلم : الإدراك .

وبالمعلومة : الفكرة التي تحصل في الذهن بعد الإدراك .

وبالجزم : الحالة النفسية التي تعبّر عن مستوى الإعتقد بتلك المعلومة .

وللتوضيح بالمثال نقول :

إذا كان الدليل الذي يتعامل معه الفقيه في مجال استنباط الحكم منه - آية كان أو رواية - نصاً في معناه ، نقول عنه أنه قطعي الدلالة ، وذلك لأنّ الفقيه يستنبط منه حكماً يفيده الجزم به .

عملية الاستنباط هي العلم (الإدراك).  
والحكم الذي استفاده الفقيه من النص هو المعلومة.  
والحالة النفسية التي حصلت للفقيه بعد حصول المعلومة لديه هي الجزم.  
ومثله الاعتقادات القاطعة التي تحصل للمكلفين في مجال التطبيق.  
ومنها : ما لو رأى المكلف ماء ، واعتقد - لسبب أو آخر - أنه بول.  
فرؤية الماء هي العلم (الإدراك).

والصورة المرتسمة في ذهنه للماء بعد رؤيته له هي المعلومة. واعتقاده القاطع  
بأنه بول هو الجزم.

فأي هذه الثلاثة (العلم، المعلومة، الجزم) هو القطع في إصطلاح الأصوليين؟  
الذي يظهر من عبائر القرم : أنَّ القطع هو الجزم ، وبما يعمَّ اليقين والجهل  
المركب.

وسُمِّوه بالقطع لأنَّه يقطع كلَّ احتمالات الخلاف ، أي ينفيها.  
ومع الجزم أو القطع يعتقد الإنسان الجازم أو القاطع بأنَّ معلومته التي أفادها  
من عملية الإدراك الذي هو العلم هي مطابقة للواقع ، سواء هي في الحقيقة مطابقة  
للواقع أم في اعتقاده هي كذلك.

ولكنَّهم قد يعبرون عن هذا الجزم بالقطع ، وهو الأكثر.  
وقد يطلقون عليه اسم العلم ، وهو كثير.  
وقد يقولون اليقين أو الجزم وهو قليل.

فإن كانت المعلومة - حقيقة - مطابقة للواقع ، فهو ما يسمى باليقين.  
وان كانت غير مطابقة للواقع ، وإنما ذلك في اعتقاد الإنسان الجازم أو القاطع  
فقط فهو ما يعرف بالجهل المركب.

وكلاهما - أعني اليقين والجهل المركب - يطلق عليه اسم الجزم.

يقول أستاذنا المظفر في هامش كتابه الأصولي تعليقاً على عبارة الشيخ الأنصارى في أول مبحث القطع من (الرسائل) وهي قوله : «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه » يقول : «مما يجب التنبية عليه : أن المراد من العلم - هنا - هو (القطع) أي الجزم الذي لا يتحمل الخلاف.

ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه ، وان كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقاً للواقع.

فالقطع الذي هو حجّة تجب متابعته أعمّ من اليقين والجهل المركب يعني أنّ المبحوث عنه هنا هو العلم من جهة أنه جزم لا يتحمل الخلاف عند القاطع».

#### ■ مشروعه :

هنا وتحت عنوان (حجّة القطع) تعاملوا مع القطع على أنه العلم وليس الجزم. وتبين هذا من تعبيرهم في هذا البحث ، فمثلاً عبارة الشيخ الأنصارى المارة الذكر : «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً» تفيد أنّ مراده من القطع الجزم.

ثمًّا عندما يكمل العبارة بالتعليق التالي : «لأنه بنفسه (يعني القطع) طريق إلى الواقع» - ونحن نعلم أنّ المراد بـ(الواقع) - هنا - هو الحكم - يكون المقصود من القطع وكونه طريقاً إليه هو العلم.

وكذلك في عبارة (مصباح الأصول) للسيد الواعظ ، وهي : « وبالجملة : القطع بالحكم ليس إلا إنکشاف الحكم بنفسه ) فإن المفهوم منها إرادة العلم لأنّه هو الذي ينطبق عليه أنه إنکشاف ، أمّا الجزم فلأنّه حالة نفسية ( اعتقاد ) لا يصدق عليه أنه إنکشاف .

وكذلك عبارة أستاذنا المظفر : «إن القطع حقيقته إنکشاف الواقع ، لأنّه حقيقة

نورية محضة لا غطش فيها ، ولا احتمال للخطأ يرافقها.

فالعلم نور لذاته، نور لغيره، فذاته نفس الإنكشاف، لأنّه شيء له الإنكشاف».

فإنّها - أعني العبارة - واضحة في إرادة العلم من القطع لا الجزم.

والعلم هو الذي يورث اليقين نسبياً ، ذلك أنّ الجزم إذا كان جهلاً مركباً  
لأنّه لا يستطيع أن يقول فيه : لا غطش فيه ، ولا احتمال للخطأ يرافقه.

وهذا يعني أنّنا - هنا - في محاولة تعرفنا لموضوعية القطع نتعامل معه على أنه  
العلم الذي يفيد اليقين لا الجزم الذي هو أعمّ منه.  
وهي - كما ترى - مفارقة منهجية.

ومع هذا قالوا: لأنّ العلم إنكشاف الواقع ، وإنكشاف الواقع يعني الوقوف على  
حقيقة الشيء ، وليس وراء إكتشاف الحقيقة شيء آخر نطالب بالبحث عنه.

ولأنّ مثل هذا الإكتشاف يورثنا اليقين نسبياً ، وليس وراء اليقين شيء آخر  
نطالب بالبحث عنه لأنّ اليقين أعلى مراتب الاعتقاد.

تكون حجية العلم قائمة بذاته ونابعة منها ، فلا يفتقر إلى جعل موضوعيته  
واعتبار شرعيته بالتماسها من الشرع ، لأنّ التماس الشرعية إنما يكون لما هو ليس  
حجّة بذاته كالظاهر.

ولكن هذا - في الواقع - لا يرفع المفارقة المنهجية التي أشرت إليها ، لأنّ مفهوم  
القطع - من ناحية منهجية - يتطلّب منا أن نتعامل معه على أنه علم ، حقيقته  
إنكشاف الواقع ، وأثره النفسي هو اليقين ، أو نتعامل معه على أنه جزم فان تعلق  
بمعلومة أصابت الواقع فهو يقين نابع من علم ، وان تعلق بمعلومة أخطأت الواقع  
فهو جزم نابع من جهل.

**وعليه:**

فإن أخذنا بمفهوم أن القطع هو العلم الذي لابد فيه منإصابة الواقع لأنّه إكتشاف له ، ولا بدّ فيه من أن تكون الحالة النفسية التي يورثها هي اليقين ، فإنّ علينا - دائمًا - أن نعرف القطع بأنه العلم اليقيني. وإن أخذنا بمفهوم أن القطع هو الجزم لانستطيع أن نعطيه صفة الكشف عن الواقع دائمًا لأنّه قد يكون جهلاً مركباً. ولم يقتصر هذا الاضطراب في مفهوم القطع على هذين الموضعين : التعريف والحججية ، بل سار في سائر مواضعه الأخرى.

وفرق أكثرهم بين حججية القطع وبقي الحجج التي هي مجعلة من قبل الشارع المقدس ، فقالوا : إن إطلاق الحجّة على القطع إنما هو بمعناها اللغوي ، أمّا في سائر الحجج كحججية الأمارة فتطبّقوا عليها مفهوم الحجّة الأصولية التي هي عبارة عن الحدّ الأوسط في القياس المنطقي الذي يقوم بدور ربط الحدّ الأكبر بالحدّ الأصغر فيصير واسطة للعلم بشبوته له ، ويحتاج به على ثبوته له.

**وتوضيحاً بالمثال :**

فإنّا في مجال العلم نكتفي بتطبيق الحكم على موضوعه بشكل مباشر ، أي بدون توسط الأوسط ، فنقول - مثلاً - في وجوب مقدمة واجب ما بعد علمنا بأنه واجب شرعاً !.

**هذا واجب = وكلّ واجب تجب مقدمته .**

ولكنّا في مجال الظنّ الذي لابدّ فيه من اعتبار الشرع بجعل الحجّة له ، كالظاهرات - مثلاً - فإنّه لا غنى لنا في تطبيق الحكم على موضوعه عن توسط الأوسط ، فنقول :

**صيغة افعل ظاهرة في الوجوب + وكلّ ظاهر في الوجوب حجّة = فصيغة افعل حجّة .**

وأخيراً :

الحق أنّ مشروعية العلم وحججته لا تحتاج إلى دليل ، إذ ليس بعد إدراك الواقع إدراكاً يرقى إلى مستوى الإيمان اليقيني به ، مجال للمطالبة بالدليل أو البحث عنه ، ذلك أنّ اليقين هو أعلى وأخر مرتبة في مستويات الإيمان بنتائج الدلالات والأدلة . وسوف نتناول في مبحث آتٍ مستويات الإيمان بالدلالة ، ومنه نتبين ما ذكرناه بشكل أجيلى وأبین .

▣ منشئه :

اختلف في اعتبار القطع دليلاً يصحّ الركون إليه ، ويلزم بالعمل على وفقه ، باختلاف أسباب حصوله لدى القاطع وكالتالي :

- فان كان القطع مسبباً عن مقدمات شرعية ، فصحّة الركون إليه ولزوم العمل على وفقه ، موضع وفاق الجميع .

- وان كان مسبباً عن مقدمات عقلية غير بدائية فصحّة الركون إليه ولزوم العمل على وفقه هي نقطة الخلاف بينهم .

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل) : « ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الإخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية ، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها ». ومثار المسألة - كما يبدو من عبارة الشيخ - هو فيما إذا كان القطع مخالفًا للواقع .

والتساؤل الذي هو محور البحث : هل يكون القطع المخالف للواقع عاذراً للمكلف - سواءً كان مجتهداً في مجال الاستنباط أو عاملًا في مجال التطبيق - فلا يؤخذ بالعقوبة على مخالفته ، أو أنه غير عاذر؟

إنّا من ملاحظة أمرين منكمليين ، هما :

- ١ - إن النصوص الشرعية وافية في اعطائنا الأحكام الشرعية.
- ٢ - وإن الأحكام الشرعية - عبادات كانت أو معاملات - هي توقيفية لا مصدر لها إلا الشرع.  
لا نقوى على إقرار الإعذار.

وبالنسبة إلى الروايات التي استدل بها على لزوم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام أمثال :

- (من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا).
- (إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه ولكن آتاه من ربه فأخذبه).

فأنها غير ناظرة إلى ما نحن فيه ، وإنما هي - كما أبان الشيخ الأنصاري - لردع الأخذ باجتهاد الرأي والقياس وأمثالهما ، ولا يوضح أن مصدر السنة الشريفة هم النبي وآلـه لا سواهم.

والحق في المسألة هو ما جاء في مصباح الواعظ : إن «الخوض في المطالب العقلية لاستبطاط الأحكام الشرعية مرغوب عنه.

وعليه : فلا يكون (القاطع) معدوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعية من المقدمات العقلية على تقدير كون قطعه مخالفًا للواقع لقصيره في المقدمات ». ◻

#### تقسيمه :

يقسم القطع إلى قسمين : الطريقي والموضوعي.  
يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل : مبحث القطع) : « وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم ، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم ».  
والفرق بينهما هو في :

أن القطع الموضوعي : هو الذي يؤخذ شرطاً في الموضوع لتطبيق الحكم عليه. مثل القطع بغصبية التوب الذي يراد الصلاة به ، فإن حرمة الصلاة بالثوب المقصوب مشروطة بالعلم بالغصبية ، أو قل مشروطة بالعلم بأن التوب مقصوب بحيث يصح أن يقال فيه : هذا التوب معلوم الغصبية أو مقطوع بغضبيته. فهنا أخذ العلم في الموضوع الذي هو التوب المقصوب شرعاً شرعاً في تطبيق حكم حرمة الصلاة فيه.

أما القطع الطريقي فهو الذي يكون طريقاً للحكم أو للموضوع.

كما لو قطع الإنسان بأنّ هذا السائل الذي أمامه بول ، فإنه هنا يطبق عليه حكم النجاسة و « لا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه ، لأنّ المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى ، أعني قوله : هذا بول + وكلّ بول يجب الاجتناب عنه = فهذا يجب الاجتناب عنه » وذلك « لأنّ حكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له » (١).

#### ■ مجالاته :

وممّا تقدّم تبيّن أنّ ترتيب الآثار العلمية والشرعية على (القطع) كحالة نفسية تحصل للإنسان عند تعامله العلمي أو الشرعي يكون في المجالين التاليين :

##### ١- مجال الاستنباط :

كما لو كانت الآية أو الرواية التي يحاول الفقيه استنباط الحكم منها نصاً في معناها فإنّها تفيد العلم بإرادة مدلولها من قبل المشرع بحيث يجزم الفقيه بذلك ، أي أنه يقطع به.

---

(١)-الرسائل: مبحث القطع.

أو أنه عندما يتعامل مع الآية أو الرواية وهي من نوع الظاهر لا النص ، لكنه عن طريق ما يملك من خلفيات ثقافية أو عن طريق ربط الفكرة بالواقع أو لسبب آخر حصل له القطع.

وكما في أمثال دعاء كميل فإن سنته غير ناهض بآيات صحة صدوره عن المقصوم ، لكن الفقيه من خلال مقارنته أسلوب هذا الدعاء بما يعرفه من خصائص مميزة لأساليب أدعية أهل البيت يحصل له القطع بأنه صادر عنهم عليهم السلام .  
والآخر العلمي المترتب - هنا - هو افتاء الفقيه على وفق قطعه.

## ٢- مجال التطبيق :

كمارأينا في مثال الثوب المعلوم الغصبية ، والسائل المقطوع به بأنه بول.  
فإن المكلف - هنا - يرتب الآخر الشرعي وفق قطعه.

يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل) : « أنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المشتبة لأحكام مقطوعة ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة ، فإذا قطع يكون شيء خمراً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء ».»

وفي ضوئه : نفهم أن مرادهم من الدليل القطعي الدليل الذي يفيدنا العلم ب الواقع الشيء بما يحصل لنا اليقين به ، فترتب الآخر العلمي أو الآخر الشرعي وفقاً للقطع الذي حصل لنا منه.

## الظن

### ■ تعريفه :

يقال : ظن الشيء ظناً : علمه بغير يقين.  
والظن - علمياً - هو إدراك الذهن الشيء مع ترجيحه.  
وعرف في الفلسفة بالاعتقاد الراجح مع احتمال النفيض.  
وكذلك عرف - فلسفياً - بأنه أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.

### ■ مشروعية :

للفرق بين القطع والظن لابد من أن يثار السؤال التالي :  
ـ هل يجوز الرجوع إلى الأدلة التي تفيدنا الظن باصابتها للواقع؟!  
وبسبب إثارته هو علمنا بحرمة التبعيد بالظن من خلال نصوص الكتاب والسنّة.  
فقد جاء في القرآن الكريم :

«انَ الظَّنَ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» .  
«قُلِ اللَّهُ أَذْنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ نَفْقَرُونَ» .  
«لَا تَقْرَبُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» .  
«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يُخْرِصُونَ» .

وجاء في السنّة الشريفة :

(ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم)

(من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه).

ومنه علمنا أنَّ الظنَّ يختلف عن القطع في أنَّ حجتَه - أعني الظنَّ - ليست بذاتية.

ولكونها كذلك فإنَّها تحتاج إلى جعل واعتبار من الشارع ، فهل اعتبر الشارع الظنَّ دليلاً؟

والى أي مدى توسيع في اعتباره؟

وكذلك استفيد من النصوص الشرعية المذكورة وأمثالها أنَّ الأصل الذي يرجع إليه في حالة الشك في جواز العمل وفق ظنَّ ما وعده ، هو :

حرمة التعبد بالظنَّ الذي لم يدلُّ دليلاً على جواز التعبد به.

ولهذا ذهبوا يلتمسون الأدلة الدالة على جواز التعبد بالظنَّ ، ولو ببعض الظنون، ذلك لأنَّ الأصل على أي ظنَّ يشكُّ في أمر التعبد به كافٍ في إثبات حرمة التعبد به.

وقبل البحث عن ذلك لابدَّ من التعرُّض لتقسيم الظنَّ حسب المصطلح الأصولي لنحدد من خلاله محور البحث في المسألة :

#### ▣ تقسيمه :

قسم متأخِّرٍ والأصوليين الظنَّ إلى : ظنَّ خاصٍ وظنَّ مطلق.

- وعرف الظنَّ المطلق بأنه : «كُلُّ ظنٌ قام دليلاً لإنسداد الكبير على حجتَه واعتباره»<sup>(١)</sup>.

أو قل : هو «الأمارَة التي هي حجَّة في خصوص حالة إنسداد باب العلم

والعلمي ، أي إنسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليه»<sup>(١)</sup>.

- وعرف الظنُّ الخاصُّ : بأنه «كُلَّ ظنٍّ قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الإنسداد الكبير»<sup>(٢)</sup>.

أو قلُّ : هو «الأمارَة التي هي حجَّة مطلقاً حتَّى مع افتتاح باب العلم» - م. ن - . «ويسمَّى أيضاً (الطريق العلمي) نسبةً إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته»<sup>(٣)</sup>.

ولابدُ - هنا - بغية أن يتضح التعريفان جيداً من بيان مرادهم من إنسداد باب العلم بالأحكام الذي هو دليل جواز التعبُّد بالظنِّ المطلق ، أي بكلِّ ظنٍّ . مما تقدَّم عرفنا أنَّ الإسناد ينقسم إلى كبير وصغير.

ومرادهم من الإسناد الصغير «إنسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأنَّ بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له ، ولا يتميَّز الموصل إلى الواقع من غيره ، مع إنحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحيينما نلتجلُّ إلى الاكتفاء بما يفيد الظنِّ والاطمئنان من هذه الأخبار ، وهذا مانعنيه بخبر الواحد»<sup>(٤)</sup>.

ومنه نتعرَّف أنَّ «الفرق بين دليل الإسناد الكبير والصغير : أنَّ الكبير هو إنسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها.

والصغير هو إنسداد باب العلم بالسنة مع افتتاح باب العلم في الطرق

---

(٤)-م.س. ٢٥--.

(٢)-م.ن.

(٢)-م.ن.

(١)-م.ن.

الأخرى»<sup>(١)</sup>.

ولكي يكون دليل الإنسداد مثبتاً لجواز التعبد بكل ظن لابد له من توافر مقدّماته المصطلح عليها عند الأصوليين بـ(مقدّمات دليل الإنسداد)، فإنّها متى توافرت حكم العقل بوجوب العمل بما قام عليه الظن في الأحكام.

وهذه المقدّمات - كما يحررها أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي<sup>(٢)</sup> هي :

**المقدمة الأولى** : دعوى إنسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أثمننا البيضاوي.

**المقدمة الثانية** : أنه لا يجوز إهمال إمتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل.

**المقدمة الثالثة** : أنه بعد فرض وجوب التعرّض للأحكام المعلومة إجمالاً فإنّ الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع :

أ - تقليد من يرى إنفتاح باب العلم.

ب - الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة.

ج - الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كلّ مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ، حسبما يتضيّه حال المسألة.

د - الرجوع إلى الظن في كلّ مسألة فيها ظن بالحكم ، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العملية.

ولا يصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الأولى ، فتتعين الرابعة.

**أما الأولى** : وهي تقليد الغير في إنفتاح باب العلم فلا يجوز ، لأنّ المفروض أن

المكلَف يعتقد بالإنسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه وأنه على جهل.

وأما الثانية: وهي الأخذ بالاحتياط ، فإنه يلزم منه العسر والحرج الشديدان ، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلَفين بذلك.

وأما الثالثة: وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضاً لوجود العلم الإجمالي بالتكليف ، ولا يمكن ملاحظة كلَّ مسألة على حدة غير منضمة إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهولة الحكم.

والحاصل أنَّ وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من اجراء أصل البراءة والاستصحاب ، ولو في بعضها.

**المقدمة الرابعة:** أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن.

وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم.

ولا شك في أنَّ الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح ، وهو قبيح عقلاً.

وعليه : فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس .. وهو المطلوب.

هذا هو ما نخصه شيخنا المظفر من كلام طويل قيل في المسألة.

وهو مما أفاده الشيخ الأنصاري في (الرسائل) من أنَّ دليل الإنسداد يتألف من الأمور التالية - كما يلخصها (مصابح الأصول) :

### ١- قيام العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية.

٢- عدم وجوب الاحتياط القائم في جميع الشبهات، إنما لعدم إمكانه أو لاستلزماته اختلال النظام أو العسر والحرج وعدم جواز الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة ولا إلى القرعة ونحوها ولا إلى فتوى من يرى افتتاح باب العلم والعلمي.

### ٤- استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وممَّن ذهب إلى القول بالإنسداد الشيخ صاحب المعلم ، قال - وهو في معرض تقرير أدلة مشروعية خبر الواحد - : « الرابع : أنَّ باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعاً، إذ الموجود من أدلةها لا يفيد غير الظنَّ لفقد السنة المتواترة ، وإنقطاع طريق الإلاطاع على الإجماع غالباً من غير جهة النقل بخبر الواحد ، ووضوح كون أصالة البراءة لا تفيد غير الظنَّ ، وكون الكتاب ظنِّي الدلالة .»

وإذا تحقَّق إنسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظنَّ قطعاً .  
والعقل قاض بـأنَّ الظنَّ إذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف ، فالعدل عن القوي منها إلى الضعيف قبيح .

ولا ريب أنَّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنَّ ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلة فيجب تقديم العمل بها» .

وهذه المقدَّمات - كما تراها - تدور في فلك التقديرات ، وكان أمر الاستنباط والعمل لا وجود له في عالم المسلمين .

وهذا - في واقعه - يعني المفارقة في المنهج المتبَّع في البحث ، إذ المطلوب - منهجاً - الإنطلاق في بحث المسألة من الواقع التاريخي للمسألة .

والواقع التاريخي المشار إليه يثبت لنا أنه لم تصل الحال فيه إلى مشكلة إنسداد باب العلم بالأحكام ، ذلك أنّ الفقهاء منذ عصر ابتداء الغيبة الكبرى كانوا يقومون بالاستنباط على أساس أنّ باب العلم بالأحكام مفتوح.

وهذه اجتهاداتهم ونتائجها من فتاوى وأراء مدونة في كتبهم أمثال (من لا يحضره الفقيه) و (التهذيب) و (الاستبصار) و (المبسوط) ومن بعدها (السرائر)، و (المعتبر) و (المختلف) و (الذكرة) و (المنتهى) و (جامع المقاصد) و (مجمع الفائدة والبرهان) وما بعدها قائمة على أساس من إيمانهم بانفتاح باب العلم.

ومن هنا لا نحتاج إلى الإطالة في مناقشة فكرة الإنسداد بالفقد القائم على الاستنتاج الذي يبعد بنا قليلاً أو كثيراً عن الواقع القائم للمسألة.

وما عليه متأخّرو المتأخّرين والمعاصرون - وهو امتداد للتاريخ المشار إليه - دليل ذلك.

وفي ضوئه : لا نحتاج لأكثر من إثبات صحة العمل بالظنون التي تدخل موادها العلمية في خط الاستنباط بشكل مباشر ، وهي ما عرفت - أصولياً - بالظنون المعتبرة المتمثلة في :

- خبر الثقة.

- ظواهر الألفاظ.

- مراد المتكلّم.

وستتحدد عنها في حدود ما يرتبط بموضوعنا وهو بيان الدليل الظني.

## خبر الثقة

استخدم غير واحد من الأصوليين هذا العنوان إسماً لما يعرف بخبر الواحد. وبغية أن تبيّن مقصودهم من هذا المصطلح نتعرّف تعريف الخبر لغويًّا وعلميًّا، ثمَّ تقسيمه.

اما اختياري لهذا العنوان فلأنه يشمل الرأيين المعروفين في المسألة وهما :

- لزوم أئصاف الراوي بالعدالة.

- الاكتفاء بائصافه بالوثاقة.

ذلك لأنَّ وصف الثقة - كما سيأتي - يطلق على الراوي الثقة بخاصة وعلى ما يشتمله والراوية العادل.

وقبل التعريف نحوالإلقاء الضوء على أهمية البحث في موضوع خبر الواحد.

### ▣ أهمية البحث :

ترتبط أهمية البحث في خبر الواحد بأهمية الخبر كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي تتمثل فيه السنة الشريفة بأكثر وأوفر مفرداتها ، ذلك لأنَّ المطلوب من المكلَّف معرفة الأحكام الشرعية الواقعية التي تحقق له الإمتثال وتؤمِّنه من العقاب.

وباختصار : المطلوب منه العلم بالمؤمن من العقاب.

وهذا العلم - من خلال واقعه ، ومن خلال التعامل مع أحكام الشريعة لم يتحقق إلا مجالين هما :

- العلم الضروري (البديهي) :

وتحقيقه في مجال الأحكام الكلية الجمالية أمثل : وجوب الصلاة ووجوب

الصوم.

- العلم غير الضروري:

وهو متتحقق في بعض الأحكام الشرعية التفصيلية ، وهي المستفادة من الخبر المقطوع بصدوره ، إما لتوارته ، وإما لاقترانه بما يفيد القطع بصدوره.

والأول إجمالي يفتقر في مجال الامتثال إلى التفصيل.  
والثاني قليل جداً.

فمن هنا تأتي أهمية البحث في خبر الواحد ، إذ أن التفصيل ببيان أجزاء وشرانط المأمور به والمنهي عنه لا طريق إليه إلا خبر الواحد.

وبإثبات مشروعية خبر الثقة ينسد باب الإسداد وينفتح ما اصطلاح عليه الأصوليون بباب العلمي بالأحكام الشرعية ، وهو الظن الذي أجاز الشارع المقدس العمل به ، فنزله - بهذا - منزلة العلم.

ومن أهم مواده خبر الثقة.

■ تعريف الخبر :

- معجّمياً :

في (المصباح المنير) : الخبر . اسم ما يُنقل ويُتحدّث به  
وفي (لسان العرب) : الخبر : ما أتاك من نبياً عمن تستخبر.

وعن ابن سيده : الخبر : النبأ.

وفي (المعجم الوسيط) : الخبر : ما يُنقل ويُتحدّث به قوله أو كتابة.

والذي يستخلص هو : أنَّ كلمة (خبر) في التعريفات المذكورة اسم مفعول من (أخبر) المزید بالهمزة ، أو من (خبر) الثلاثي المضعف ، يقال : (أخبره بما

سمع) و (خبره بمقابل له) ، فالكلام المسموع أو المقول مخبر به ، وخبر .  
- وعلمياً :

فإن أقدم تعريفات الخبر ، هو التعريف المنطقي ، ونصّه :

الخبر : هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته .

ويريدون بقيد (لذاته) «ما يحتملها - أي الصدق والكذب - بالنظر (له) بنفسه ، مع قطع النظر عن قائله . احترازاً عن كلام الله والأنبياء ونحوهم ، مما لا شك في (صدق) أخباره ، فإنه لا يحتمل الصدق والكذب ، ولكن باعتبار قائله» .

ومن علم المنطق امتد هذا التعريف - وربما بشيء قليل جداً من التغيير عند البعض - إلى علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلوم البلاغة .

وكلّهم يريدون به : الكلام التام الغير الإنساني .

ذكرت هذا لأنّ هذا التعريف المنطقي قد ترك أصداءه تتردد في الدرس الأصولي حتى الآن .

فلنستعرض شيئاً من التعريفات الأصولية ، وشيئاً من الملاحظات الموجهة إلى التعريف المنطقي .

عرفه - أعني الخبر - السيد المرتضى في (الذرية) والشيخ الطوسي في (العدة) بأنه : «ما صح فيه الصدق أو الكذب» .

ثم ناقشا التعريف المشتهر في زمانهما ، الذي يقول : (الخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب) ، وهو التعريف المنطقي خلوا من قيد (لذاته) ، ناقشاه في استخدامه لواو العطف ، بينما الصواب - فيرأيهما - هو أن تستخدم (أو) العاطفة ، قال السيد : «الواجب أن يحدّ الخبر بأنه (ما صح فيه الصدق أو الكذب) ،

لأنه لو حدّ بما يمضي في الكتب بأنه (ما صحت فيه الصدق والكذب) ينتقض بالأخبار التي لا تكون إلا صدقاً كقولنا: (إنه تعالى محدث العالم) و (إنه - عالم نفسه)، و (إن الجهل والكذب قبيحان) .. وينتقض أيضاً بما لا يكون إلا كذباً كنحو قولنا: (صانع العالم محدث) و (الكذب حسن).

وقد حذّر قوم: (بما احتمل التصديق والتکذیب) فراراً من أن يقول في صادق وكاذب آنهما صدقاً أو كذباً.

ونفيك من مناقشة السيد أنَّ التعريف المذكور في الكتب التي أشار إليها لم يفينا بالقيد الاحترازي المتقدم وهو (لذاته).

ومعنى ذلك أنَّ هذا القيد جاء متاخرًا احترازاً عن مثل الإشكال الذي ذكره السيد.

وعرفه المحقق الحلبي في (المعارج) بقوله: «الخبر: كلام يفيد بنفسه نسبةً أمر إلى أمر نفياً أو إثباتاً».

وهو التعريف النحوى للأسلوب الخبر المقابل لأسلوب الإنشاء ، ولعل عدوله عن التعريف المنطقي جاء تخلصاً من أمثل إشكال السيد المرتضى عليه. وأيًّا كانت صياغة التعريف فمقصودهم هو بيان أنَّ الخبر هو ما يفيد وقوع شيء أو لا وقوعه.

والى هذا رمى الذين عرروا الصدق بأنه الإخبار عن الشيء على ما هو به .. والكذب بأنه الإخبار عن الشيء لا على ما هو به - كما في (المعارج).

ويختلف الإنشاء فإنه يفيد طلب الإيقاع أو عدمه.

#### ▣ شرطه:

واشترط في الكلام ليكون خبراً أن يقصد الإخبار به من قبل المخبر. يقول السيد المرتضى: «والخبر إنما يصير خبراً بقصد المخبر ، لأنَّ الكلام ،

وان تقدّمت الموضعة فيه ، فإنّما يتعلّق بما يفيده بالقصد».

ويقول المحقق : «ولابد من كون المخبر مريداً حتى تكون الصيغة مستقلّة في فائدتها ، لأنّ الصيغة قد توجد غير خبر». .

وهذا يرجع إلى أنّ الجملة الخبرية في اللغة العربية قد تستعمل للإخبار ، وقد تستعمل للأنشاء ، وقد تستعمل لا إلى هذا ، ولا إلى ذاك.

والذى يحدد مراد المتكلّم هو القصد والإرادة.

هذا كله في تعريف مطلق الخبر.

#### □ تعريف خبر الواحد :

اما تعريف خبر الواحد بخصوصه ، فقد جاء في (مبادئ الوصول) للعلامة الحلي : «خبر الواحد: هو ما يفيد الظن، وان تعدد المخبر».

وهو - كما تراه - تعريف بالأثر ، وبما هو أعمّ.

وجاء في (المعالم) للعاملي : «خبر الواحد: هو مالم يبلغ حد التواتر ، سواء كثرت رواته أم قلت». .

وفي (التعريفات) للجرجاني : «خبر الواحد: وهو الحديث الذي يراد به الواحد أو الإثنان فصاعداً مالم يبلغ الشهرة والتواتر».

وكما هو واضح استعارة - أعني العلامة والجرجاني - هذا التعريف من علم الدرایة.

ونتبّن مقصودهم بشكل أجيلى - كما قدمت - من تقسيم الخبر الشرعي ، وبالتالي.

#### □ تقسيم الخبر :

ينقسم الخبر الشرعي - على أساس من وفرا رواته وعدمهها - إلى قسمين : متواتر وغير متواتر.

١- الخبر المتواتر: هو الذي يرويه جماعة إثر جماعة من المعصوم إلى المنشول إليه ، لا يحتمل في حقّهم التواطئ على الكذب.  
أو قل : يؤمن تواطؤهم على الكذب.

وتسمى به بالمتواتر تدل على ذلك ، يقال : (تواترت الأشياء) إذا جاء بعضها في أثر بعض وترأ وترأ من غير إنقطاع.

إلا أن العلماء في مصطلح الحديث استبدلوا وترأ وترأ التي تعني فرداً فرداً ، فقالوا جماعة جماعة أو جمعاً جمعاً.

والكل متفقون على أن الخبر المتواتر يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

٢- غير المتواتر: وهو الذي يرويه فرد أو جماعة لم يبلغوا به مستوى التواتر المفيد للقطع.

وقساموا غير المتواتر - على أساس من اقترانه بما يفيد القطع وعدمه - إلى قسمين : الخبر المفترن والخبر المجرد (غير المفترن).

أ- الخبر المفترن: وهو الذي تصحبه قرينة تدل على القطع بصدوره عن المعصوم.

ولا خلاف بينهم في القطع بصدوره لدلالة القريئة على ذلك.

ب- الخبر غير المفترن: وهو المجرد عن القريئة المفيدة للقطع بالصدور.  
أن هذا الخبر المجرد لا يتعدى في مستوى دلالته حدود الظن.

هذا الخبر المجرد أو غير المفترن هو المقصود هنا ، سواء عبروا عنه بخبر الواحد أو خبر الآحاد أو خبر الثقة أو خبر العدل أو الخبر المجرد أو الخبر غير المفترن.

□ دلالة خبر الواحد:

ونعني بهذا العنوان أنَّ خبر الواحد هل يفيد القطع أو يفيد الظنَّ.  
ويلخصُ الشِّيخ الطوسي الأقوال في المسألة بقوله: «اختلف الناس في خبر  
الواحد:

- فـحـكـي عن النـظـام أـنـه كان يـقـول: إـنـه (أـي خـبـرـ الـواحدـ) يـوجـبـ الـعـلـمـ الـضـرـوريـ  
إـذـاـ قـارـنـهـ سـبـبـ.

وكان يجوز في الطائفة الكثيرة أن لا يحصل العلم بخبرها.

- وـحـكـي عن قـومـ مـنـ أـهـلـ الـظـاهـرـ: إـنـهـ (أـي خـبـرـ الـواحدـ) يـوجـبـ الـعـلـمـ مـطـلـقاًـ  
(أـيـ اـقـتـرنـ أـوـ لـمـ يـقـتـرنـ).  
وـرـبـمـاـ سـمـواـ ذـلـكـ عـلـمـاـ ظـاهـراـ.

وـذـهـبـ الـبـاقـونـ مـنـ الـعـلـمـاءـ مـنـ الـمـتـكـلـمـينـ وـالـفـقـهـاءـ إـلـىـ أـنـهـ لـاـ يـوجـبـ الـعـلـمـ».ـ  
وـفـيـماـ يـبـدوـ أـنـ قـولـ النـظـامـ بـإـفـادـةـ خـبـرـ الـواحدـ الـعـلـمـ (الـقطـعـ) إـذـاـ اـقـتـرنـ بـسـبـبـ  
يـفـيدـ ذـلـكـ،ـ يـعـنـيـ بـهـ الـخـبـرـ الـمـقـتـرنـ،ـ وـأـوـضـحـنـاـ فـيـ تـقـسـيمـ الـخـبـرـ إـلـىـ أـنـ الـخـبـرـ  
الـمـقـتـرنـ خـارـجـ عـنـ حـرـيمـ الـبـحـثـ.

يـضـافـ إـلـيـهـ:ـ إـنـ إـفـادـةـ الـقطـعـ آتـيـةـ مـنـ الـقـرـيـنةـ لـاـ مـنـ الـخـبـرـ نـفـسـهـ.  
وـعـلـيـهـ:ـ لـاـ يـعـدـ قـولـ النـظـامـ رـأـيـاـ فـيـ مـسـأـلـتـنـاـ لـأـنـنـاـ نـتـحـدـثـ عـنـ الـخـبـرـ الـمـجـرـدـ.  
وـبـالـنـسـبـةـ إـلـىـ رـأـيـ بـعـضـ أـهـلـ الـظـاهـرـ فـقـدـ فـسـرـ الشـرـيفـ الـمـرـتـضـيـ فـيـ (الـذـرـيـعـةـ)  
الـعـلـمـ الـظـاهـرـ بـالـظـنـ،ـ قـالـ:ـ «ـوـقـالـ بـعـضـهـمـ إـنـ خـبـرـ الـواحدـ يـوجـبـ الـعـلـمـ الـظـاهـرـ،ـ يـعـنـيـ  
بـهـ الـظـنـ»ـ.

وـعـلـيـهـ:ـ يـدـخـلـ هـذـاـ ضـمـنـ القـوـلـ الـأـخـيـرـ.

وـقـالـ فـيـ (الـذـرـيـعـةـ) أـيـضاـ:ـ «ـوـكـانـ النـظـامـ يـذـهـبـ إـلـىـ أـنـ الـعـلـمـ يـجـوزـ أـنـ يـحـصـلـ  
عـنـهـ وـإـنـ لـمـ يـجـبـ،ـ لـأـنـهـ (ـيـعـنـيـ الـعـلـمـ) يـتـبـعـ الـقـرـائـنـ وـالـأـسـبـابـ،ـ وـيـجـعـلـ (ـأـيـ)

النظام ) العمل تابعاً للعلم ، فمهما لم يحصل علم فلا عمل «.

وهو ما أوضحتناه من أنَّ النظام يعني الخبر المقترب.

وقد يفهم من قوله (ويجعل العمل تابعاً للعلم) أنَّ الخبر المجرد لا يفيد العلم ، ومن هنا لا يجوز العمل به.

وهذا يدخل - من ناحية منهجة - في موضوع جواز التبعيد به وعدمه ، لا في موضوع إفادته العلم أو الظنّ.

وقال السيد المرتضى - أيضاً - : « ومن الناس من يقول : إنَّ كلَّ خبر وجب العمل به فلا بد من إيجابه العلم ، ويجعل العلم تابعاً للعمل ».

وهذا أيضاً ممَّن قد يستفاد من قوله أنه يذهب إلى أنَّ الخبر المجرد لا يفيد إلا الظنّ.

كما قد يستفاد منه أنَّ الخبر المجرد إذا صحتَ التبعيد به فلا زمه أنه يفيد العلم .  
والذي عليه الرأي الأصولي الإمامي - من خلال ما وصل إلينا من الكتب الأصولية من (الذریعة) و (العدة) وما بعدهما من كتب - أنَّ خبر الواحد متى توافرت فيه شروط قبوله من كون راويه عادلاً أو ثقة والغ ، يفيد الظنّ.

قال السيد المرتضى : « اعلم أنَّ الصحيح أنَّ خبر الواحد لا يوجب علمًا ، وإنما يقتضي غلبة الظنّ لصدقه (أي صدق الراوي) إذا كان عادلاً ».

وقال الشيخ الطوسي : « والذي أذهب إليه : أنَّ خبر الواحد لا يوجب العلم ، وان كان يجوز أن تردد العبادة (يعني التبعيد) بالعمل به عقلاً ، وقد ورد جواز العمل به في الشرع إلا أنَّ ذلك موقوف على طريق مخصوص ، وهو ما يرويه من كان من الطائفـة المحقـقة ، ويختص بروايته ، ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ».

وكما ترى ، فإن استفادة الظنّ بتصور الخبر عن المعصوم ليس من نفس

الخبر، وإنما لأن راويه صادق أمّا لعدالته وأمّا لوثاقته.  
فما يدور حوله البحث من إفاده الظن أو القطع ، ومن جواز التبعّد و عدمه هو (خبر الثقة) أو (خبر العدل) على الخلاف الذي يذكر في علم الدرایة.  
ومن المفيد - هنا - أن نتعرّف المراد بالعدل ، والمراد بالثقة ، لدخول هذين المفهومين عنصراً أساسياً في تحديد خبر الواحد ، وتقرير حجيته.

#### ■ (العدل) :

كلمة (عَدْلٌ) في الأصل مصدر للفعل (عَدَلَ) ، يقال : عَدَلَ يَعْدُلْ عَدْلًا وَعِدَالَةً  
ومعدهلة ، ثم استعمل بمعنى اسم الفاعل (عادل) فهو نحو قولنا (زيد عالم) أي عالم  
مبالغ في علمه ، إلا أن الكلمة (عدل) - هنا - لا تفيد المبالغة ، وإنما تدلّ على  
الائتصاف بالعدالة فقط.

والعدالة - لغة تعني الاستقامة في السلوك ، وهي كذلك في الشريعة حيث تعني  
الاستقامة في تطبيق أحكام الشريعة على السلوك.

فالعدل : هو الذي يأتمر بأوامر الدين ويتهي بنواهيه.

ولا يطلق في الإصطلاح الأصولي الإمامي إلا على الإمامي المتشريع في سلوكه.

#### ■ (الثقة) :

يراد به في لغة المترسّعة الإنسان الذي يؤتمن على الشيء.

وهو كذلك في اللغة الاجتماعية ، فقد جاء في (المعجم الوسيط) : (وثق بفلان  
ثقة: إنّتمنه) ، وفي (المفردات) : (وثقت به أثيق ثقة: سكنت إليه ، واعتمدت عليه ..  
وقالوا: رجل ثقة ، قوم ثقة ، ويستعار للموثوق به) ، يعني أنه من المصادر التي  
تستعمل أيضاً بمعنى اسم المفعول أمثال (خلق) بمعنى (مخلوق) ، و (لفظ)  
بمعنى (ملفوظ) ، وفي (المعجم الوسيط) : «الثقة: مصدر ، وقد يوصف به ،

يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع بنوعيهما (المذكر والمؤنث)، فيقال: هو وهي  
وهما وهم وهنّ ثقة، وقد يجمع في الذكور والإإناث على ثقات».

والخلاصة: الثقة هو الصادق.

وقد يطلق ويراد به العادل ، ولكن الاستعمال الأكثر هو إطلاقه على الصادق  
القول.

أو قل : هو الإنسان الموثوق به.

حتى ان أريد بالوثاقة العدالة فهو العدل ، وان أريد بها الأمانة فهو الأمين.

وهنا فرق أساسي بين العدل والثقة لابد من الإشارة إليه ، وهو :  
ان العدل لابد فيه من أن يكون إمامياً.

وبخلافه الثقة فقد يكون إمامياً وقد يكون غير إمامي.

وفي رواتنا من هم إماميون ، وهم الأكثر ، وفيهم من هم غير إماميين.  
فمن اشترط العدالة حصر الرواية الشرعية بالإمامية ، ومن اكتفى بالوثيقة عمّم  
الرواية الشرعية إلى ما يشمل غير الإمامية ممن هم ثقات.

#### ■ وقوع خبر الواحد:

يراد بذلك : هل يوجد في ما تلقاه رواتنا عن أئمتنا ، ونقله عنهم من جاء  
بعدهم ودون في كتب الحديث من مفردات وموسوعات ، ما يصطلاح عليه بخبر  
الواحد ، وهو الذي لا يفيد إلا الظنّ بصدروره عن المعصوم؟

قال صاحب المعالم : « وهل هو (يعني خبر الواحد) واقع أو لا؟

خلاف بين الأصحاب :

- فذهب جمع من المتقدين كالسيد المرتضى وأبي المكارم ابن زهرة وابن

البراج وابن إدريس إلى الثاني (يعني عدم الواقع).

- وصار جمهور المتأخرین إلى الأول (يعني الواقع)، وهو الأقرب».

هكذا، ولكن الذي يظهر من الشريف المرتضى ليس نفي وقوع وجود خبر الواحد في أحاديثنا المرويّة والمدوّنة، وإنما نفي ومنع من العمل به والإعتماد عليه في الأحكام الشرعية، قال في (الذریعة) : «اعلم أنّا كنا قد دلّنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية».

وقال في (جوابات المسائل التبانيات) : «فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتابه أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرّع إلى الحكم بأنه أودعها محتاجاً بها ومستدلاً بإيرادها لأنّا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل المتبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس ، وذلك إنّ إيداع أخبار الآحاد في الكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجه كثيرة ومعان مختلفة ، وليس هو حالاً لوجه واحد ، فقد صار - كما ترى - محتملاً متربّداً».

ومن المفيد أن نشير - هنا - إلى أنّ أوجوبة المسائل التبانيات هي من الرسائل العلمية المهمّة ، وبخاصة في مجال معرفة رأي الشريف المرتضى في مصادر التشريع الإسلامي ، وحجية خبر الواحد.

وتتشتمل هذه الرسالة على عشرة فصول ، دار الحوار فيها بين الشريف المرتضى والشيخ أبي عبدالله محمد بن عبدالملك التبان المتوفى سنة ١٩٤هـ ، وهو من العلماء الفضلاء - كما يبدو من حواره -.

ودليل المرتضى في (الذریعة) على رأيه بقوله : «العمل بالخبر لابدّ من أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر ، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب.

وقد علمنا أنّ خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة ، فلم يبق إلّا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة (التعبد) لوجوب العمل به.

وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به نفيناه». .

وقال في ( جوابات المسائل الموصلية الثالثة ) : « وإنما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الآحاد - مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول - لأنَّ الله تعالى ما تعبد بهما ، ولا نصب دليلاً عليهم .

فن هذا الوجه أطربنا العمل بهما ونفيينا كونهما طريقين إلى التحرير والتحليل».

وأبيان في نفس الجوابات المذكورة عن مبدئه في تحديد مصادر الشريعة ثم ذكرها تفصيلاً فقال : «إِذَا صَحَّ مَا ذُكِرْنَا فَلَابْدَ لَنَا فِيمَا نَشَبَهَ مِنَ الْأَحْکَامِ فِيمَا نَذَهَبُ إِلَيْهِ مِنْ ضَرُوبِ الْعَبَادَاتِ مِنْ طَرِيقٍ تَوْجِبُ الْعِلْمُ وَتَقْنَصُ الْيَقِينِ.

وطرق العلم في الشرعيات هي: الأقوال التي قد قطع الدليل على صحتها، وأمن العقل من وقوعها على شيء من جهات القبح كلّها.

كقوله تعالى وكقول رسول الله ﷺ والأئمة الذين يجزون مجراه طلاقاً.

ولابد لنا من طريق إلى إضافة الخطاب إلى الله تعالى إذا كان خطاباً له، وكذلك في إضافته إلى الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام.

وقد سلك قوم في إضافة خطابه إليه طرقةً غير مرضيةٍ، فأصححها وأبعدها من الشبهة أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجزات في بعض الكلام أنه كلام الله تعالى فيعلم بشهادته أنه كلامه كما فعل نبيتنا ﷺ في القرآن ، فعلمنا بإضافته إلى ربه أنه كلامه ، فصار جميع القرآن دالاً على الأحكام وطريقاً إلى العلم.

فاما الطريق إلى معرفة كون الخطاب - مضافاً إلى الرسول ﷺ والأئمة علية السلام  
 فهو المشافهة والمشاهدة لمن حاضرهم وعاصرهم.

فاما من نأى عنهم أو وجد بعدهم فالخبر المتواتر المفضي إلى العلم المزيل

للشك والريب».

وفي نفس الجوابات المذكورة نسب المぬ من العمل بخبر الواحد إلى أصحابنا كلّهم ، قال : - بعد قوله ( وإنما منعنا من العمل بالقياس وأخبار الآحاد .. الخ ) المذكور في أعلاه - « وإنما أردنا بهذا الإشارة ( إلى ) أنَّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتَّأخرُهم ، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة ، ويعيرون أشدَّ عيِّبَ الذاهب إليهما ، والمتعلّق في الشريعة بهما ، حتَّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم ، وغير مشكوك فيه من المذاهب » - يعني المذاهب الإسلامية الأخرى - .

وقال في ( جوابات المسائل التباينيات ) : « لأنَّا نعلم علمًا ضروريًا لا يدخل في مثله ريب ولا شكَّ أنَّ علماءنا الشيعة الإمامية يذهبون إلى أنَّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها ، وأنَّها ليست بحججة ولا دلالة .

وقد ملأوا الطوامير وسُطّروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك ، والنقض على مخالفتهم ، ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتبعَ الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد ». .

يشير به إلى ابن قبة من متكلمي الإمامية في القرن الرابع الهجري ، فقد اشتهر عنه القول باستحالة التبعَد بخبر الواحد من ناحية عقلية .

والسيد المرتضى لجلالة قدره علمًا و منزلة لا يصدر في نسبة القول إلى الشيعة الإمامية من فراغ .

فربما كان هذا منه إشارة إلى من كانوا في عهود الأئمة وابتداء عصر الغيبة الكبرى لاطلاعهم على قرائن كانت تحيط بالأخبار الشرعية تساعد على القطع بصدورها عن المعصوم .

أو لأنَّ المنهج الذي اعتمدته الفقهاء في بداية الغيبة الكبرى كالقديمين

والصادقين والشيخ المفيد ومن عاصرهم كان يقوم على اختيار الرواية المفيدة للقطع بالصدور إلا أنهم لم يدونوا هذا المنهج في كتبهم لعدم حاجتهم في حينه للتأليف في أصول الفقه ، أو لاشتهراره بينهم شهرةً أغنت عن التأكيد عليه بتدوينه. ويظهر من تاريخ المسألة أن أول من أعلن المنع من العمل بخبر الواحد في الشرعيات في كتبه هو الشريف العرتضي.

كما يظهر - أيضاً - أن رأيه هذا ونسبته إياه إلى الطائفة أحدث هزة قوية في الوسط العلمي الإمامي ، فقد أورد عليه بما ذكره هو <sup>عليه السلام</sup> في جوابات المسائل التبانيات من إشكالات الشيخ البان بما نصه : « قال ( يعني السائل ) : فان قيل : المعلوم من حال الطائفة وفقهاها الذين سيدنا - أadam الله علوه - منهم ، بل أجدهم ، ومعلوم ان من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم ، وآخذ عنهم ، ومتعلم منهم يعملون بأخبار الآحاد ، يحتجون بها ، ويعولون في أكثر العبادات والأحكام عليها ، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس ، التي لا يوجد في أكثر رواتها ، وما تشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد ، ولا يمكن الإشارة إلى كتاب من كتبهم مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار . وهذه ( هي ) المحنـة بينـا وبينـ من ادعـى خـلاف ما ذـكرـنا ».

ثم يقول السائل : « وجعفر بن مبشر <sup>(١)</sup> ، كتابه في الفقه موجود متداول ، ويصرح فيه بالعمل بخبر الآحاد ، ويعول عليها بحسب ما فعله سائر الفقهاء . ولو صحت الرواية عن الجعفرين والاسكافي <sup>(٢)</sup> ، كان إجماعهم قد سبقهم

(١) - جعفر بن مبشر الثقي البغدادي المتوفى سنة ٢٣٤هـ. من متكلمي الإمامية في القرن الثالث.

(٢) - الاسكافي هو أبو جعفر محمد بن عبد الله المتوفى سنة ٢٤٠هـ.

اما الجعفران فهما جعفر بن حرب المعتزلي وجعفر بن مبشر الثقي المذكور في أعلاه والشريف

و حكم بفساد قوله.

على أنَّ المَعْوَلَ عَلَيْهِ فِي الْاحْتِجَاجِ بِالْإِجْمَاعِ إِذَا لَمْ يَتَعَيَّنْ لَنَا قُولُ الْمَعْصُومِ الرَّجُوعُ إِلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ لَأَنَّهُ مِنْ جَمِيلَتِهِ أَوْ إِلَى الطَّائِفَةِ الْمَحْقَّةِ بِمِثْلِ ذَلِكِ فَأَمَّا مِنْ عِلْمِنَا أَنَّهُ غَيْرُ الْمَعْصُومِ، وَمِنْ قَطْعَنَا عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْهُمْ فَلَا وَجْهٌ لِلرجُوعِ إِلَى قَوْلِهِ.

وَمِنْ حَكِيٍّ عَنْهُ الامْتِنَاعُ مِنَ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْأَهَادِ هَذِهِ سَبِيلُهُمْ فِي آنَّا عَالَمُونَ بِآنَّ الْمَعْصُومِ لَيْسَ فِيهِمْ، لِتَعْيِنِ مَعْرِفَتَنَا بِأَبْنَائِهِمْ، فَلَا مَعْنَى لِذِكْرِهِمْ وَلِذِكْرِ مَنْ يَجْرِي مَجْرَاهُمْ فِي الْاعْتَرَاضِ عَلَى الْمَعْلُومِ مِنْ اتِّفَاقِ طَوَافِ الْأُمَّةِ أَوْ الطَّائِفَةِ الْمَحْقَّةِ.

فَالْعَمَلُ - إِذْنَ - بِرَوَايَاتِ الْأَهَادِ عَلَى هَذَا القَوْلِ ثَابَتْ عَلَى لِسَانِ الْأُمَّةِ، فَمَا الَّذِي نَعْتَرِضُهُ إِنْ كَانَ فَاسِدًا؟».

وَلَعَلَّ أَخْرَى مِنْ عَرْفِ الْمَنْعِ مِنَ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْأَهَادِ هُوَ الشَّيْخُ ابْنُ إِدْرِيسِ الْحَلَّيِيِّ الْمُتَوَفِّى سَنَةً (٥٩٨هـ) فَقَدْ جَاءَ فِي مُقَدَّمَةِ كِتَابِهِ (السَّرَّايرُ ) مَا نَصَّهُ :

«فَاعْتَقَادِي فِيهِ (يُعْنِي كِتَابَ السَّرَّايرِ) أَنَّهُ أَجُودُ مَا صَنَّفَ فِي فَنَّهُ، وَأَسْبَقَهُ لِأَبْنَاءِ سَنَّهُ، وَأَذْهَبَهُ فِي طَرِيقِ الْبَحْثِ وَالدَّلِيلِ وَالنَّظَرِ، لَا الرَّوَايَةُ الْمُضِيَّفَةُ وَالْخَبَرُ (يُعْنِي خَبَرُ الْوَاحِدِ) ، فَإِنِّي تَحْرِيَتْ فِيهِ التَّحْقِيقَ، وَتَنَكَّبَتْ لِذَلِكَ كُلَّ طَرِيقٍ، فَانَّ الْحَقَّ لَا يَعْدُ أَرْبَعَ طُرُقَ :

- إِمَّا كِتَابُ اللَّهِ سَبِيعَانِهِ .

- أَوْ سَتَّةُ رَسُولِهِ تَعَالَى الْمُتَوَاتِرَةُ الْمُتَفَقُ عَلَيْهَا .

- أَوْ الإِجْمَاعُ .

المرتضى نفسه أوضح في جوابه للتبان أنهما ممن أنكر العمل بأخبار الأحاداد و عمل به ، قال : «إنَّ الْجَعْفَرِيْنَ وَمَنْ جَرَى مَجْرَاهُمَا مَمَّا مَنَّ أَنْكَرَ الْعَمَلَ بِأَخْبَارِ الْأَهَادِ وَعَمِلَ بِهِ ، قَالَ : إِنَّ

- أو دليل العقل.

فإذا فقدت الثلاثة (الأولى) فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها فإنها مبقاء عليه ومسؤولته إليه.

فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن تکب عنها عسف، وخطأ عشواء، وفارق قوله من المذهب، والله تعالى يمدكم وإيتانا بالتوفيق والتسديد ويحسن معونتنا على طلب الحق وإثارته، ورفض الباطل وإيادته».

ثم نقل ما ذكره السيد المرتضى في جوابات المسائل الموصليات الثانية بما يرتبط بالمسألة، وعقبه بقوله : « قال محمد بن إدريس : فعلى الأدلة المتقدمة اعمل ، وبها آخذ وأفتى وادين الله تعالى ، ولا أفتت إلى سواد مسطور ، وقول بعيد عن الحق مهجور ، ولا أفلد إلا الدليل الواضح ، والبرهان اللاتح ، ولا أخرج إلى أخبار الآحاد ، فهل هدم الإسلام إلا هي ». »

وأحاله يشير بالجملة الأخيرة من كلامه إلى ما يرتبط بمسألة الإمامة.

والى جانب رأي السيد المرتضى الذي بدأ به - فيما يظهر - وانتهى بالشيخ ابن إدريس ، كان رأي الشيخ الطوسي في جواز العمل بخبر الواحد الذي صرّح به في كتابه **الأصولي** (**العدة**) ، ومررت الإشارة إليه نقلاً عن الكتاب المذكور.

إلا أن تجويه العمل بخبر الواحد لم يكن على نحو الإطلاق ، وإنما قيده بما روی عن أئمّة أهل البيت **عليهم السلام** دون في كتب أصحابنا - كما هو واضح من عبارته المتقدمة ، وكما أفاده المحقق الحلي في (**المعارج**) قال : « وذهب شيخنا أبو جعفر (الطوسي) إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا ، لكن لفظه وان كان مطلقاً ، فعند التحقيق تبيّن أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً ، بل بهذه الأخبار التي رویت عن

الأنفة ~~عليهم السلام~~، ودونها الأصحاب، لأنَّ كُلَّ خبر يرويه الإمامي يجب العمل به، هذا الذي تبيَّن لي من كلامه.

ويدعى إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتى لو رواها غير الإمامي، وكان الخبر سليماً عن المعارض، واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به».

والذي يظهر من معقد الإجماع الذي أشار إليه المحقق أنَّ الشيخ يريد بالعدل - هنا - مطلق الثقة ، أي بما يشمل من اتصف بالوثاقة أو بالعدالة المنطوية عليها.

وقد استمرَّ الرأيان - رأي المرتضى ورأي الطوسي - حتى عصر المحقق حيث أصبحت الهيمنة لرأي الطوسي.

ويبدو من هذا أنَّ العمل بالأخبار -منهجياً - حتى عهد السيد والشيخ كان يتمثل في خطئين ، هما :

١ - خطَّ الإيمان بأنَّ ما في الكتب المعتبرة من أخبار هي مقطوعة الصدور ، إما لتواتها في النقل ، وأما لا قرأنها بما يفيد ذلك.  
وهو ما تبناه المرتضى ودافع عنه.

٢ - خطَّ الإيمان بأنَّ ما في كتب الحديث الإمامية مشتمل على ما هو مقطوع الصدور ، وهي الأخبار المتواترة والأحاديث المقترنة ، وعلى ما هو مظنون الصدور ، وهي أخبار الأحاديث المجردة.

ويبدو أيضاً أنَّ الخطأ الأول هو السائد والمهيمن على الجُمُود العلمي في حينه.  
وبعد أن فجر الشيخ المفید الوضع العلمي بإيجاده الخطأ الوسط بين مدرسة الفقيهين القديمين ابن أبي عقيل وابن الجنيد ومدرسة الفقيهين المحدثين الصدوق وأبيه علي بن بابويه بقى الخطأ يتصارعان ، ولكن بتحفظ ، ولنلمس هذا

التحفظ في اشتراط الشيخ الطوسي أن يكون خبر الواحد مما اشتمل عليه كتب الأصحاب المعتبرة لما يظنّ أنه قد كان يثار من اعترافات ، وأهمها الطعن بالتأثر بالمنهج الأصولي السنّي.

ومنذ عهد المحقق الحلي حيث ضعف الخطأ الأول أصبح الخطأ الثاني هو المهيمن على الوسط العلمي ، فكان التصرّيف بجواز العمل بخبر الثقة مطلقاً ، أي سواء كان مدوّناً في الكتب الأربع أو في غيرها.

وكما استعرضنا دليلاً المرتضى على المنع نستعرض هنا دليلاً الطوسي على التجويز ، ومن خلال ما جاء في كتابه الأصولي (العدة).

استدلّ الشيخ بدللين استقرائيين أفادهما من واقع تعامل الأصحاب مع خبر الواحد ، وهما : الإجماع العملي ، والاختلاف في الفتوى.

قال : «فاما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد :

-إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامية.

-وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام.

-وكان (الراوي) ممن لا يطعن في روايته ، ويكون سديداً في نقله.

-ولم تكن هناك قرينة تدلّ على صحة ما تضمنه الخبر ، لأنّه إن كان هناك قرينة تدلّ على صحة ذلك ، كان الاعتبار بالقرينة ، وكان ذلك موجباً للعلم.

والذي يدلّ على ذلك (يعني جواز العمل بخبر الواحد الغير المقترن) إجماع الفرقـة المـحـقـة ، فـأـنـي وجـدـتها مـجـمـعـة عـلـى الـعـمـل بـهـذـه الـأـخـبـار التـي روـوهـا فـي تـصـانـيفـهـم وـدـوـنـهـا فـي أـصـولـهـم ، لـا يـتـاـكـرـون ذـلـك وـلـا يـتـدـافـعـونـه ، حـتـى انـ وـاحـدـاً مـنـهـم إـذـا أـفـتـى بـشـيـء لـا يـعـرـفـونـه سـأـلـوـهـ: مـنـ أـيـنـ قـلـتـ هـذـا؟ ، فـإـذـا أـحـالـهـم عـلـى كـتـاب مـعـرـوفـ، أـوـ أـصـلـ مشـهـورـ، وـكـانـ رـاوـيـهـ ثـقـةـ لـا يـنـكـرـ حـدـيـثـهـ سـكـتـوـا وـسـلـمـوا الـأـمـرـ

في ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي ﷺ، ومن بعده من الأئمة:، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر العلم عنه وكثُرت الرواية من جهة، فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزًا لما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه، لأنَّ اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والجهل.

والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس ممحظوراً في الشريعة عندهم لم يعملا به أصلًا، وإذا شذّ منهم واحد عمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه الحاجة لخصمه، وإن لم يعلم اعتقاده، تركوا قوله أو أنكروا عليه وتبرأوا من قوله، حتى إنهم يتربكون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس، ولو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى، لوجب أيضًا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه».

ثم قال : «ومتا يدلّ أيضًا على جواز العمل بهذه الأخبار التي أشرنا إليها ما ظهر بين الفرق المحققة من الإختلاف الصادر عن العمل بها ، فإنّي وجدتها مختلفة المذاهب في الأحكام ، يفتى أحدهم بما لا يفتى به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارات إلى باب الديّات ، ومن العبادات والأحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك ، مثل اختلافهم في العدد والرؤى في الصوم ، واختلافهم في أن التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة أم لا؟ ، ومثل اختلافهم في باب الطهارة ، في مقدار الماء الذي لا ينجسّه شيء ، ونحو اختلافهم في حد الكُّرْ ، ونحو اختلافهم في استیناف الماء الجديد لمسح الرأس والرجلين ، واختلافهم في اعتبار أقصى مدة النفاس ، واختلافهم في عدد فصول الأذان والإقامة ، وغير ذلك في سائر أبواب الفقه ، حتى إنَّ باباً منه لا يسلم إلَّا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه أو مسألة متفاوتة الفتوى.

وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهما السلام من الأحاديث المختلفة التي تختص بالفقه في

كتابي المعروف بـ(الاستبصار) وفي كتاب (تهذيب الأحكام) ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى إنك لو تأملت اختلافهم في هذه الأحكام، وجدته يزيد على اختلاف أبي حنيفة والشافعي ومالك، ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحد منهم موالاة صاحبه، ولم ينته إلى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه، فلو لأن العمل بهذه الأخبار كان جائزًا لما جاز ذلك، وكان يكون من عمل بخبر، عنده أنه صحيح يكون مخالفه مخطئاً مرتكباً للقيح يستحق التفسيق بذلك، وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الأخبار».

#### ▣ مشروع بيته:

لأننا عرفنا من خلال عرضنا الرأي السيد المرتضى ورأي الشيخ الطوسي ودليل كلّ منها، الخلاف في حجية خبر الواحد ومشروعية العمل به سوف نحاول - هنا - الاقتصار على ما ذكره المتأخرون والمعاصرون في شرعية العمل بخبر الواحد بالرجوع إليه كمصدر شرعي.

يقول أستاذنا السيد الخوئي : « وقع الخلاف بين الأعلام في حجية خبر الواحد : - فذهب جماعة من قدماء الأصحاب إلى عدم حجيته ، بل الحقة بعضهم بالقياس في أن عدم حجيته من ضروري المذهب ». وقد عرفنا هذا مفصلاً في بحثنا عن وقوعه . - « وذهب المشهور إلى كونه حجة ». وعرفنا أيضاً أن المسألة اكتسبت هذه الشهرة من عهد المحقق الحلبي .

والآن لنكن مع أدلة الطرفين المنكرين للحجية والمثبتين لها ، مما عرضه المتأخرون ومتأخروهم والمعاصرون .

﴿أَدْلَةُ الْمُنْكِرِينَ﴾:

استدلّ القائلون بعدم جواز العمل بخبر الواحد بما يلي :

١- الإجماع :

ويريدون به اتفاق فقهاء الإمامية على ذلك .. وهو ما ادعاه الشريف المرتضى - كما تقدّم.

ونوّقش :

بأن الإجماع المدعى غير تام ، لوقوع الخلاف في المسألة - كما تقدّم - يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل) : « لم يتحقق لنا هذا الإجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد ، مع معارضته لدعوى الشيخ المعتضدة بدعوى أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهادة على خلافها بين القدماء والمتأخّرين ». .

٢- الكتاب :

وذلك بالأيات النافية عن العمل بغير علم ، أمثال قوله تعالى : ﴿وَلَا تَنْفَعْ مَا لِيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وقوله : ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي عَنِ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

وب يناقش الإستدلال بهما بما حاصله :

في هاتين الآيتين وأمثالهما دعوة إلى التثبت وعدم الإيمان بالشيء حكماً أو موضوعاً ، سلباً أو إيجاباً ، إلا بعد العلم به ، أي معرفته على حقيقته وب الواقعه ، وهو المبدأ العام الذي يعتمد عليه نظام حياة الإنسان.

والتمسّك بخبر الثقة والعمل على وفقه هو من نوع الأخذ بالعلم ، وذلك لثبوت مشروعيته بالدليل القطعي ، فالأخذ به - في الحقيقة - أخذ بدليله ، وهو من نوع العلم ، فلا يكون من غير العلم الذي نهى القرآن عنه.

ونوقيش ببيان آخر اعتمد فيه المناقش تطبيق القواعد الأصولية فقال :

«أولاً : إن مفاد الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ به ، بخلاف وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أخروياً ، فلا دلالة لها على عدم حجية الخبر أصلاً.

وثانياً : على تقدير تسلیم أن مفادها الحكم المولوي ، وهو حرمة العمل بالظنّ ، فإن أدلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات ، فإن مفادها جعل الخبر طريقاً بتميم الكشف ، فيكون خبر الثقة علمًا بالتعبد الشرعي ، ويكون خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً.

هذا بناء على أن المجعل في باب الطرق والأمرات هي الطريقة ، كما هو الصحيح.

وأما بناء على أن المجعل هو الحكم الظاهري مطابقاً لمؤدى الأمارة ، وإن الشارع لم يعتبر الأمارة علمًا ، تكون أدلة حجية خبر الثقة مخصصة للآيات الناهية عن العمل بغير العلم ، فإن النسبة بينها وبين الآيات هي العموم المطلق ، إذ مفاد الآيات عدم حجية غير العلم من خبر الثقة وغيره في أصول الدين وفروعه ، فتكون أدلة حجية خبر الثقة أخص منها.

وبالجملة ، أدلة حجية خبر الثقة متقدمة على الآيات الشريفة أمّا بالحكومة أو بالخصوص «<sup>(١)</sup>».

٣- السنة :

وذلك بنوعين من الروايات :

---

(١) - مصباح الأصول ١١٥١/٢ . ١٥٢

أ - الروايات النافية عن العمل بالخبر الذي لم يعلم صدوره عن المقصوم إلا إذا اقتنى بقرينة معتبرة من القرآن أو السنة القطعية.

« مثل ما رواه في (البحار) عن (بصائر الدرجات) عن محمد بن عيسى قال : أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه بخطه، فكتب : نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك - صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه ، فكيف العمل به على اختلافه؟ »

فكتب عليه بخطه : ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا ».

ب - الروايات النافية عن الأخذ بالخبر الذي لا يوجد عليه شاهد أو شاهدان من القرآن أو السنة القطعية.

أو قل : الذي لا يافق الكتاب والسنة القطعية.

مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أن النبي ﷺ قال : (ما جاءكم عني مقالاً يوافق القرآن فلم أقله ).

وقول أبي جعفر وأبي عبدالله ظهير : (لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ظهير ).

وقوله ظهير : (إذا جاءكم حديث عنّا فوجدم عليّ شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به ، وإن لفقوه عنده ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم ).

وهذه الروايات - كما يقول أستاذنا الخروي - كثيرة ومتواترة إجمالاً.

ووجه دلالتها - أيضاً - واضح ، إذ من المعلوم أن أغلب الروايات التي بأيدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ولا من السنة القطعية ، وإنما احتجنا إلى التمسك بالخبر.

ورد ثالث الاستدلال بها بقوله : « إن الروايات الواردة في الباب طائفتان :

- (الطائفة الأولى) : هي الأخبار الدالة على أن الخبر المخالف للكتاب باطل أو زخرف ، أو اضربوه على الجدار ، أو لم نقله ، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية.

والمراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر والكتاب جمع عرفي ، كما إذا كان الخبر مخالفًا للكتاب بنحو التبain أو العموم من وجه.

وهذا النحو من الخبر ، أي المخالف للكتاب أو السنة القطعية بنحو التبain أو العموم من وجه ، خارج عن محل الكلام ، لأنّه غير حجة بلا إشكال ولا خلاف.

واما الأخبار المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة ، للعلم بتصور المخصوص لعمومات الكتاب ، والمقييد لإطلاقاته ، عنهم بشكل كثيرة ، إذ لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام بنحو الإجمال ، قوله تعالى : « أَنْبِئُوكُمْ بِالصَّلَاةِ وَآتُوا الزَّكَاةَ » ، وأما تفصيل الأحكام وبيان موضوعاتها فهو مذكور في الأخبار المرويّة عنهم بشكل.

- (الطائفة الثانية) : هي الأخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه صلوات الله عليه.

وهذه الطائفة وان كانت وافية الدلالة على المدعى ، إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها للعلم بتصور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة.

بل هي مخصصة لعموماتهما ومقيدة لإطلاقاتهما - على ما تقدّمت الإشارة إليه.

فلا بدّ من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض ، كما هو صريح بعضها ، ولذا ذكرنا في بحث التعادل والترجح أن موافقة عمومات الكتاب أو إطلاقاته من المرجحات في باب التعارض.

أو (حملها) على الأخبار المنسوبة إليهم عليهم السلام في أصول الدين، وما يتعلّق بالتكوينيات ممّا لا يوافق مذهب الإمامية.

وقد روي هذا النوع من الأخبار عنهم عليهم السلام كثيراً، بحيث إن الكتب المعتمدة المعبرة عندنا كالكتب الأربعية ونظائرها، مع كونها مهذبة من هذا النوع من الأخبار، يوجد فيها منه قليل. ومن هذا القليل ما في (الكافي) الدال على أنه لو علم الناس كيفية خلقهم لما لام أحد أحداً.

فإن هذه الرواية صريحة في مذهب الجبر، ومخالفة لنص القرآن لأن الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح والمعاصي.

هذا مضافاً إلى أن هذه الطائفة معارضة بما دلّ على حجية خبر الثقة، لأن مفاد هذه الطائفة عدم حجية الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب والسنّة، سواء كان المخبر به ثقة أو غير ثقة، ودليل حجية خبر الثقة أخص منها، فيقيّد به إطلاقاتها، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجية الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنّة «إلا خبر الثقة».

والحق، أن الذي يفهم من هذه الروايات هو وضع ضابطة، أو مبدأ عام من قبل المقصوم لقبول الرواية أو رفضها من حيث الدلالة لا من حيث السنّد.

وهذه الضابطة هي: أن كلّ ما وافق الكتاب والسنّة القطعية فهو من الشريعة الإسلامية، وكلّ ما خالفهما ليس من الشريعة.

ذلك لأنّ في القرآن والحديث المقطوع بصدره ما يفهم منه الإطار العام للتشريع الإسلامي، وهو المقصود بالموافقة حيث يدخل الخبر المروري داخل هذا الإطار العام، ومن جهة الدلالة أيضاً.

فهي - في واقعها - غير ناظرة إلى تقييم السنّد، فلا علاقة لها بمسألتنا لا منعاً للعمل بخبر الثقة، ولا تجويزاً له.

□ (أدلة المثبتين) :

استدلّ المثبتون لحجية خبر الثقة وصحة التعبد به وجواز العمل على وفقه بالعقل والنقل.

ومنهجياً علينا أن نبدأ باستعراض الدليل العقلي لأنّ الأساس الذي بني عليه البحث ، فالنحو الصريح الذي استدلّوا بها هنا ما هي إلا إمضاء وتطبيق للسيرة الاجتماعية العقلانية.

وعليه نقول :

استدلّوا على الجواز بسيرة العقلاة ببيان أنّ المجتمعات البشرية من يوم أن كانت وحتى يوم الناس هذا ، وعلى اختلاف أنماطها السلوكية ، تعتمد في معظم شؤون حياتها على خبر الثقة.

وهكذا ظاهرة بهذه الشمولية ، وبهذا الوضوح لا يمكن التعلّق بذيل إنكارها. وما كان عصر النبي ﷺ ولا عصور الأئمة طليلاً من بعده ، سائرة على غير هذا. وشاهدنا الوفود التي كانت تقدّم على النبي ﷺ بأخبار مجتمعاتها ، والبعوث التي يبعثها النبي ﷺ لتبلغ الأحكام ، أمثل : معاذ بن جبل إلى اليمن ، ومصعب بن عمير إلى المدينة ، وفيس بن عاصم والزبير قان بن بدر ومالك بن نويرة إلى عشراتهم ، وأبان بن سعيد بن العاص إلى البحرين.

وللدعوة إلى الإسلام فقد بعث ﷺ إثني عشر رسولاً لإثني عشر ملكاً. وفي (الرسالة) للإمام الشافعي : « أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار : إنّ رجلاً قبل امرأته وهو صائم ، فوجد من ذلك وجداً شديداً ، فأرسل امرأته تسأله عن ذلك فدخلت على أم سلمة أم المؤمنين فأخبرتها فقالت أم سلمة : إنّ رسول الله يقبل وهو صائم ، فرجعت المرأة إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك

شّرّاً، وقال : لسنا مثل رسول الله يحلّ الله لرسوله ما شاء ، فرجعت المرأة إلى أم سلمة فوجدت رسول الله عندها ، فقال رسول الله : ما بال هذه المرأة ؟ فأخبرته أم سلمة ، فقال : ألا أخبرتها آنني أفعل ذلك ، فقالت أم سلمة قد خبرتها فذهبت إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شّرّاً ، وقال : لسنا مثل رسول الله يحلّ الله لرسوله ما شاء ، فغضب رسول الله ، ثم قال : والله إنّي لأنتقاكم الله ولا أعلمكم بحدوده).

قال الشافعي : في ذكر قول النبي ﷺ : (ألا أخبرتها آنني أفعل ذلك ) دلالة على أنّ خبر أم سلمة عنه ﷺ مما يجوز قبوله لأنّه لا يأمرها بأن تخبر عن النبي ﷺ ، إلّا وفي خبرها ما تكون الحجّة لمن أخبرته .. وهكذا خبر امرأته ان كانت من أهل الصدق عنده » (١) .

ومن شواهده أيضاً ما كان يدور في مجتمع المدينة المنورة بمرأى ومسمع من النبي ﷺ والأئمّة الـ١٠ من بعده ، ورواة الحديث الذين كانوا يتشارون بين المسلمين في مختلف أماكنهم ينقلون إليهم الأحاديث ويتلقّاها المسلمون ويعملون بمفادها.

فهي - كما يقول أستاذنا الخوئي - : « ان العمل بالحجّ العقلاتيّة القائمة على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف والعقلاء.

ولذا لم يتوقف أحد من الصحابة والتبعين وغيرهم في العمل بالظواهر (ظواهر الأنفاظ ) ، مع ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع ، وهم من أهل اللسان ، وليس ذلك إلّا لأجل أنّهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيرة العقلاء على العمل بها.

وحال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السيرة على العمل به ». .

ويقول أستاذنا المظفر : « أنه من المعلوم - قطعاً الذي لا يعترى به الريب - استقرار بناء العقلاط طرزاً، واتفاق سيرتهم العملية على اختلاف مشاربهم وأذواقهم ، على الأخذ بخبر من يثرون بقوله ، ويطمأنون إلى صدقه ، ويؤمنون كذبه ، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات .

وال المسلمين بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا ، لأنهم متبعوا المسارك والطريقة مع سائر البشر ، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاط على ذلك في غير الأحكام الشرعية .

وإذا ثبتت سيرة العقلاط من الناس بما فيهم المسلمين على الأخذ بخبر الواحد الثقة ، فإن الشارع المقدّس متبع المسارك معهم ، لأنّه منهم ، بل هو رئيسهم ، فلا بد أن تعلم بأنه متبع لهذه الطريقة العقلاتية كسائر الناس ما دام أنه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقة خاصة مخترعاً منه ، غير طريق العقلاط لأذاعته وبيته للناس ، ولظهوره واشتهر ، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر .

وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك ، لأنّه مركّب من مقدمتين قطعيتين :

- ١- ثبوت بناء العقلاط على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به .
- ٢- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشراكه معهم ، لأنّه متبع المسارك معهم .

قال شيخنا النانيني <sup>رحمه الله</sup> - كما في تقريرات تلميذه الكاظمي <sup>رحمه الله</sup> (١) : « واتّا طريقة العقلاط فهي عمدّة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبّيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبّيل إلى المناقشة في الطريقة العقلاتية القائمة على الاعتماد على خبر

الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم »<sup>(١)</sup>.

واستدلوا من النقل بالكتاب والسنّة.

فمن الكتاب استدلوا بأكثر من آية ، ولكن أهمها آية النفر وآية النبأ :

آية النفر :

« وما كان المؤمنون لينفروا كافحةً فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يذرون » - سورة التوبة ١٢٢ - .

وردت هذه الآية الكريمة في سياق آيات الجهاد التالية :

« ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلّفوا عن رسول الله ولا يرغبو بأنفسهم عن نفسه ذلك بأئمّتهم لا يصيّبهم ظمآن ولا نصب ولا مخصصة في سبيل الله ولا يطاؤن موطنًا يغيط الكفار ولا ينالون من عدوٍ نيلًا إلا كتب لهم به عمل صالح إنَّ الله لا يضيع أجر المحسنين » - الآية ١٢٠ - .

« ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديًا إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون » - الآية ١٢١ - .

« وما كان المؤمنون لينفروا كافحةً فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يذرون » - الآية ١٢٢ - .

« يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظةً واعلموا أنَّ الله مع المتقين » - الآية ١٢٣ - .

ولأجل هذا السياق.

ولما نسب إلى ابن عباس من أنه يذهب إلى أن الآية نزلت في البعث

(١) - انظر : أصول الحديث : خبر الواحد غير المقوون.

والسرايا<sup>(١)</sup>.

ولا شتمالها على عبارة (لينفروا) وعبارة (نفر) المأخذتين من النفر الذي يعني في أشهر استعمالاته الإسراع في الخروج لقتال العدو. لأجل هذه ذهب غير واحد من المفسرين إلى أنها من آيات الجهاد.

منهم : السيد الطباطبائي في (الميزان) قال : «السياق يدلّ على أنّ المراد بقوله (لينفروا كافّة) لينفروا وليخرجوا إلى الجهاد جميعاً».

ويفسّر <sup>بعض</sup> الآية بأنّها «تنهى مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول أن ينفروا إلى الجهاد كافة ، بل يحضّهم أن ينفر طائفة منهم إلى النبي ﷺ للتفقّه في الدين وينفر إلى الجهاد غيرهم».

وفي تفسير (البحر المحيط) : «وقال ابن عباس : الآية في البعثة والسرايا. والأية المتقدمة (يعني : وما كان لأهل المدينة الخ) ثابتة الحكم مع خروج الرسول في الغزو.

وهذه (يعني : آية النفر) ثابتة الحكم إذا لم يخرج (الرسول) أي يجب إذا لم يخرج (الرسول) أن لا ينفر الناس كافة ، فيبقى هو مفرداً، وإنما يتبغى أن ينفر طائفة وتبقي طائفة لتفقّه هذه الطائفة في الدين وتتذرّ النافرین إذا رجعوا إليهم».

وقد نلمح فهم البعض في أنّ النفر لا يكون إلا للجهاد من توجيه السيد شيرفي تفسيره (الجوهر الثمين) حيث يقول : «وسمى الخروج إلى طلب العلم نفراً لما فيه من مجاهدة أعداء الدين ، بل هو الجهاد الأكبر لأنّ الجدال بالحجّة هو الأصل».

والنفر - في اللغة - هجر الوطن والضرب في الأرض ، لجهاد كان أو لغيره.

---

(١)- البعثة والسرايا : هي الجيوش التي يرسلها رسول الله ﷺ للفتح والدعوة ولا يخرج <sup>بعض</sup> منها معها.

كما أن النفي لا يرادف النفر ، أي أنه ليس مصدراً - كما يظهر من عبارات بعض الأصوليين والمفسّرين - وإنما هو اسم للقوم ينفرون للقتال.

وفي مقابل ما تقدم ذهب غير واحد من المفسّرين والأصوليين أن الآية تحمل حكمًا مستقلًا ، أي أنها ليست من آيات الجهاد ، وإن وردت في سياقها.

والسياق القرآني - كما يظهر للمتبّع - لا يقوم قرينة على المراد على وجه الدوام ، بل ولا الغالب.

ومن هؤلاء الفخر الرازى ؛ قال في تفسيره : « إن هذه الآية حكم مستقلّ ، وتقريره أن الله تعالى لما بين في هذه السورة ( سورة التوبه ) أمر الهجرة ثم أمر الجهاد ، وهما عبادتان في السفر ، بين أيضًا عبادة التفقه من جهة الرسول ﷺ ، وله تعلق بالسفر ، فقال : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة » إلى حضرة الرسول « ليتقهوا في الدين » ، بل ذلك غير واجب وغير جائز ، وليس حاله كحال الجهاد معه ظاهر الذي يجب أن يخرج فيه كلّ من لا عذر له .

ثم قال : « فلولا نفر من كل فرقه » منهم يعني من الفرق الساكتين في البلاد ( طائفة ) إلى حضرة الرسول ( ليتقهوا في الدين ) ولি�عرفوا الحلال والحرام ، ويعودوا إلى أوطنهم فينذروا ويحذرروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم .»

واستظهره أبو حيّان الأندلسي في تفسيره ( البحر المحيط ) قال : « والذي يظهر أن هذه الآية إنما جاءت للحصن على طلب العلم والتفقه في دين الله ، ولأنه لا يمكن أن يرحل المؤمنون كلّهم في ذلك فتعزى بلادهم منهم ويستولي عليها وعلى ذراريهم أعداؤهم ، فهلا رحل طائفة منهم للتفقه في الدين ولإنذار قومهم ، فذكر العلة للنفي وهي التفقه أولاً ، ثم الإعلام لقومهم بما علموه من أمر الشريعة ، أي فهلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة منهم فكفوهم النفي ، وقام كل بصلة ، هذه بحفظ بلادهم وقتل أعدائهم ، وهذه لتعلم العلم وإفادتها المقيمين

إذا رجعوا إليهم ». .

ثمَّ قال : « وَمِنْاسَبَةُ هَذِهِ الآيَةِ لِمَا قَبْلَهَا أَنَّ كُلَّا النَّفَرِيْنَ هُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِحْيَا دِيْنِهِ ، هَذَا بِالْعِلْمِ وَهَذَا بِالْقَتَالِ ». .

وَمِنْهُمْ : أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْمَنْيَرِ الْأَسْكَنْدَرِيُّ الْمَالِكِيُّ فِي كِتَابِ (الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال) قال : « وَهَذَا راجعٌ إِلَى تَنْفِيرِ أَهْلِ الْبَوَادِي إِلَى الْمَدِينَةِ لِلتَّفَقَّهِ ». .

وَهَذَا لَوْ أَمْكَنَ الْجَمِيعَ فَعْلَهُ لَكَانَ جَائزًا أَوْ وَاجِبًا ، وَانْ لَمْ يَمْكُنْ وَجْبُ عَلَى بَعْضِهِمْ الْقِيَامُ عَنْ بَاقِيهِمْ عَلَى طَرِيقِ وَجْبِ الْكَفَايَةِ ». .

وَمِنْهُمُ السَّيِّدُ عَبْدُ اللَّهِ شَبَرُ ، قَالَ فِي تَفْسِيرِهِ (الجوهر الثمين) : « أَيُّ هَلَّا نَفَرَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ كُلَّ نَاحِيَةٍ طَائِفَةٍ لِتَعْلَمَ مِنْهُ أُمُورَ الدِّينِ ثُمَّ تَرْجَعَ إِلَى قَوْمَهَا فَتَبَيَّنَ لَهُمْ ذَلِكَ وَتَنْذِرُهُمْ ». .

وَمِنْهُمُ أَسْتَاذُنَا التَّقِيُّ الْحَكِيمُ ، قَالَ فِي كِتَابِهِ (الأَصْوَلُ الْعَامَّةُ لِلْفَقِهِ الْمَقَارِنِ) : « وَالَّذِي يَبْدُو لِي مِنْ صَدْرِ الْآيَةِ أَنَّ شَبَهَةَ عَرْضَتْ لِبَعْضِهِمْ مِنْهُمْ خَارِجَ الْمَدِينَةِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي أَنَّ لِزُومِ التَّفَقَّهِ الْمُبَاشِرِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّمَا هُوَ مِنْ قَبْلِ الْوَاجِبَاتِ الْعَيْنِيَّةِ الَّتِي لَا يَسْقُطُهَا قِيَامُ الْبَعْضِ بِهَا عَنْهُمْ ، فَفَكَرُوا بِالنَّفَرِ جَمِيعًا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيَخْذُوا الْأَحْكَامَ عَنْهُ ﷺ مُبَاشِرَةً ، فَنَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ لِتَفْهِمُهُمْ أَنَّ هَذَا النَّوْعُ مِنَ النَّفَرِ الْجَمَاعِيِّ لَا ضَرُورَةُ لَهُ ، وَلَيْسُ هُوَ مَتَّا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَمَا يَنْظُرُونَ عَلَيْهِ مِنْ شَلَّ لِحَرْكَتِهِمُ الْاجْتِمَاعِيَّةِ ، وَتَعْطِيلِ لِأَعْمَالِهِمْ ، فَاكْتَفَى الشَّارِعُ بِمَجْنِي طَائِفَةٍ مِنْ كُلَّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ لِلتَّفَقَّهِ فِي الدِّينِ وَالْقِيَامِ بِمَهْمَةِ تَعْلِيمِهِمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ». .

وَعَلَى كُلِّ الْتَّفَسِيرِيْنَ الْمَذَكُورِيْنَ هِيَ دَلَّةٌ عَلَى حِجَّةِ خَبْرِ الْوَاحِدِ .

وَامَّا وَجْهُ الْاسْتِدَالَلَّ بِهِ عَلَى ذَلِكَ فَقَرَرَهُ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ فِي كِتَابِهِ الْأَصْوَلِيِّ (الْمَحْصُول) بِقَوْلِهِ : « وَجْهُ الْاسْتِدَالَلَّ : أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ الْحُذْرَ بِأَخْبَارِ الطَّائِفَةِ ،

والطائفة - ها هنا - عدد لا يفيد قولهم العلم ، ومتى وجب الحذر بأخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد وجب العمل بالخبر الذي لا نقطع بصحته»، أي من حيث الصدور.

وفي تفسير (التعيّان) للشيخ الطوسي : « واستدلّ جماعة بهذه الآية على وجوب العمل بخبر الواحد بأن قالوا : حَتَّى اللَّهُ تَعَالَى الطائفة عَلَى النُّفُورِ وَالْتَّفَقَهِ حَتَّى إِذَا رَجَعُوا إِلَى غَيْرِهِمْ لِيَنذِرُوهُمْ لِيَحْذِرُوْهَا ، فَلَوْلَا أَنَّهُ يَجُبُ عَلَيْهِمُ الْقِبْوَلُ مِنْهُمْ لَمْ يَجُبْ عَلَيْهِمُ الْإِنذَارُ وَالتَّحْوِيفُ .

والطائفة تقع على جماعة لا يقع بخبرهم العلم بل تقع على واحد لأن المفسرين قالوا في قوله : « ويشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » أنه يكفي أن يحضر واحد . وقبل أن نعيد بيان وجه الاستدلال بالأية الكريمة على حجية خبر الثقة ، لابد من توضيح معاني مفردات وعبارات الآية الكريمة :

١ - إن جملة « وما كان المؤمنون ليتفرقوا كافأة » هي نهي بصيغة الخبر ، نحو قوله (ما كان لك أن تشرب الخمر) أي ليس لك أن تشرب الخمر ، فالمعنى ليس للمؤمنين أن يتفرقوا بأجمعهم.

٢ - (لولا) أداة تحضيض ، والتحضيض - نحوياً - هو التحرير على عمل شيء باستعمال حرف من حروف التحضيض وهي : هلا وألا ولولا ولوما.

قال ابن أم قاسم المرادي في (الجني الداني) : « القسم الثاني من قسمي (اللولا) أن تكون حرف تحضيض فتختص بالأفعال ، ويليها المضارع نحو (فلولا تشکرون) والماضي نحو « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » .. ».

والتقدير في الآية الكريمة « ليتفرق من كل فرقة منهم طائفة » .

٣ - (لعل).

لهذه الأداة أكثر من معنى ، وأشهر معانيها بين الناس وأكثرها استعمالاً هو الترجي نحو (لعل الله يرحمنا).

ومن معانيها الإشفاق نحو (لعل العدو يقدم).

والفرق بين الترجي والإشفاق أنَّ الأول يكون في المحبوب والثاني في المكره.

ومن معانيها (التعليق) ، قال فيه المرادي : « هذا معنى أثبته الكسائي والأخفش ، وحملًا على ذلك ما في القرآن من نحو 『 لعلكم تشكرون 』 ، 『 لعلكم تهتدون 』 أي لتشكروا ولهتدوا » .

وهو المعنى المناسب لكلمة (لعل) في الآية الكريمة ، والتقدير (لكي يحذروا) أو (لأجل أن يحذروا) مثلها في آية الصوم « كتب عليكم الصيام .. لعلكم تتقدون » أي (لكي تتقوا) .

فإنذار في آية النفر علة لوقوع الحذر.

وفي ضوئه :

الغاية من النفر التفقة في الدين.

والغاية من التفقة الإنذار.

والغاية من الإنذار الحذر.

٤ - الضمير في جملة (إذا رجعوا) على أحد التفسيرين يعود على الطائفة بتقدير إرادة الجمع أي باعتبار معناها ، وعلى التفسير الآخر يعود على القوم.

٥ - النفر - كما تقدم - هو هجر الإنسان وطنه إلى آخر ، أو للضرب في الأرض ، فقد يأتي خروجاً للجهاد ، وقد يأتي سفراً لطلب العلم ، وقد يأتي لغيرهما.

وبعد هذا :

أنَّ الْذِي يُسْتَفَادُ مِنَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ هُوَ : أَنَّ التَّفْقِهَ فِي الدِّينِ ، أَوْ قَلْ طَلْبُ الْعِلْمِ  
الشَّرِعيِّ مِنْ فَرَوْضِ الْكَفَايَةِ .  
وَهُوَ وَسِيلَةٌ وَغَايَتِهِ التَّبْلِيغُ .

أَمَّا دَلَالَتُهَا عَلَى حِجَةِ خَبِيرِ الْوَاحِدِ فَبِبَيِّنَانِ أَنَّ كُلَّ فَرَدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمَجْمُوعَةِ  
(الْطَّائِفَةِ) الَّذِينَ تَعَلَّمُوا أَحْكَامَ الدِّينِ خَارِجٌ بِلَادِهِمْ يَقُومُ عِنْدَ عُودَتِهِ وَرَجُوعِهِ إِلَى  
بَلْدَهُ بِإِنْذَارِ قَوْمِهِ ، فَمَا يَبْلُغُهُمْ بِهِ مِنْ أَحْكَامٍ اعْتَدَمُ فِيهَا عَلَى النَّقلِ وَالرَّوَايَةِ - أَيْ  
لَيْسَتْ هِيَ مِنْ اجْتِهَادِهِ - هِيَ أَخْبَارٌ أَحَادِ ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ خَبِيرُ الْوَاحِدِ حِجَةً لِمَا صَحَّ  
إِنَاطَةً وَظِيفَةَ التَّبْلِيغِ (الْإِنْذَارِ) بِالْمُتَفَقِّهِ وَجُوازِ التَّعْبُدِ بِنَقْولِهِ .

وَالْآيَةُ الْكَرِيمَةُ بِهَا تَفِيدُنَا إِمْضَاءَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِمَا قَامَتْ عَلَيْهِ سِيرَةُ النَّاسِ ،  
وَهِيَ بِذَلِكَ تَعْطِيُ الْحِجَةَ لِخَبِيرِ الثَّقَةِ الَّذِي قَامَ عَلَيْهِ بِنَاءُ الْعُقَلَاءِ بِجُوازِ التَّعْبُدِ بِهِ  
وَالْعَمَلِ عَلَى وَقْتِهِ .

### آية النباء:

﴿بِأَيْمَانِهِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءُكُمْ فَاسِقٌ بَنِيٌّ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ  
فَتَصِيبُوهُمْ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِين﴾ . وَهِيَ الْآيَةُ السَّادِسَةُ مِنْ سُورَةِ الْحِجَرَاتِ .

### سبب نزولها:

المشهور وما عليه الجمهور، وبه قال أكثر المفسرين هو أنَّ الآية الكريمة نزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وهو أخو عثمان بن عفان لأمه وذلك أنَّ النبي ﷺ بعثه إلى بني المصطلق<sup>(١)</sup> بعد الواقعة معهم، مصدقاً أي يجيبي منهم

(١)-بني المصطلق: قوم من خزاعة كانوا يقطنون على ماء لهم يدعى المريسيع من ناحية قديد إلى ساحل البحر (الأحمر)، غزاهم النبي ﷺ سنة خمس أو ست للهجرة فأسلموا وأحسنوا إسلامهم.

زكاة أنعامهم ، وكان بينه وبينهم عداوةً أيام الجاهلية ، فلما سمع به القوم استقبلوه تعظيماً لأمر رسول الله ﷺ فظنّ أنّهم خرجوإليه يريدون قتله ، فهابهم ، وقبل أن يدخل ديارهم رجع إلى رسول الله ﷺ ، وقال له : أنّ القوم منعوه صدقاتهم وأرادوا قتله ، فأكثر المسلمين الذين سمعوا الخبر ، على رسول الله ﷺ بأن يغزوهم مرة أخرى ، فيبلغ ذلك بني المصطلق فأتوا إلى النبي ﷺ وقالوا : يا رسول الله سمعنا برسولك فخرجنا نستقبله ونكرمه وتؤدي إلينه ما قبلنا من حق الله ، فبده في الرجوع فخشينا أنّ الذي رجع به كتاب جاءه منك فغضب غضبه علينا ، وإنّا نعوذ بالله من غضبه تعالى وغضبه رسوله .

فأنزل الله تعالى الآية في الوليد لكتابه في منع القوم زكاتهم ، وفي المسلمين الذين أكثروا على رسول الله ﷺ بأن يغزو القوم ثانية لعدم تبيّنهم صحة قول ابن أبي معيط .

مفرداتها :

الفاسق. النبأ. التبيّن. الجهالة.

(الفاسق) :

كلمة (فاسق) اسم فاعل من الفعل الثلاثي (فسق) .. وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في موضعين هما :  
- آية الحجرات المذكورة في أعلى .

- الآية الثامنة عشرة من سورة السجدة « أَفَمِنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمْنَ كَانَ فَاسِقًا لَا يُسْتَوِونَ ». .

وورد بالفاظ أخرى من نفس المادة في موارد أخرى .

وكلمة (فاسق) بالمعنى الديني الذي حمله إليها القرآن تعدّ من الألفاظ

الإسلامية ، إذ لم يعهد استعمالها في الجاهلية بالمعنى الديني الذي استعملها فيه القرآن.

جاء في (معجم ألفاظ القرآن الكريم) : « من الحسي ( فسق الرطبة من قشرها إذا خرجت ، و ( فسق فلان ماله ) إذا أهلكه وأنفقه ، ومنه يمكن إخراج معنى المادة الذي أكسبه إياها الإسلام ، فقد نقل أنه لم يسمع قط في كلام الجاهلية ، في شعر ولا كلام ( فاسق ) ، وجاء الشرع بأن الفسق : الأفاحش في الخروج عن طاعة الله تعالى ، وعدت الكلمة من الألفاظ الإسلامية التي نقلت عن موضعها إلى موضع آخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت وشرائط شرطت ، وهو مثل من التطور اللغوي لدلالة الكلمات .

والفعل منه - كضرب ونصر وكرم - على خلاف في الأخيرة - ، والمصدر الفسق والفسوق .

وبهذا المعنى الإسلامي للفسق استعمل في القرآن مقابلاً للإيمان ، كفراً « وما يكفر بها إلا الفاسقون » ، ونفاقاً « أن المنافقين هم الفاسقون » ، وضلالاً « فمنهم مهند وكثير منهم فاسقون » ، وعلى أنواع من العصيان ، وبهذا كان الفسق أعمّ من الكفر ». .

ونستفيد من هذا : أن كلمة ( فاسق ) لم تستقر كلفظ إسلامي أو مصطلح شرعى على المعنى المحدد فقهياً ، وهو المقابل لمعنى كلمة ( عادل ) إلا بعد صدور الروايات التي فهم منها تحديد معنى العادل بذلك المسلم الذي يظهر منه الإلتزام بتطبيق الأحكام الشرعية على سلوكه بحيث يأتمر بأوامر الله ويتهي بنواهيه .

وتلك الروايات هي أمثل صحيحـة عبد الله بن أبي يعفور : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟

فقال عليهما : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار ، من شرب الخمر ، والزنا ، والربا ، وعقوق الوالدين ، والغوار من الزحف ، وغير ذلك .

والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه .»

ومن هنا لا نقوى على حمل كلمة (فاسق) في الآية الكريمة إلا على القدر المتيقن وهو (الكافر) بقرينة سبب النزول ، فإن ابن أبي معيط كذب في ادعائه امتناع القوم من دفع الزكاة .

ولازم هذا أن نحمل معنى كلمة (عادل) التي ترددت على ألسنة الفقهاء في مقام تفسير الآية على (الصادق) أي الثقة .

فالفاشق في الآية تعني الكاذب ، وهو معنى يلتقي مع المعنى اللغوي في مبدأ الخروج عن الاستقامة .

(النبا) :

فسّرت كلمة (النبا) بالخبر ذي الشأن ، والقصة ذات البال ، وفسّرت بمطلق الخبر ، أي أن النبا يرادف الخبر في معناه ، وهو الأكثر استخداماً في الاستعمالات اللغوية الاجتماعية .

ومنه ما في (معاني القرآن وإعرابه) للزجاج فقد جاء فيه : « .. « إن جاءكم فاسق بنبأ » أي بخبر ».»

(تبين) :

تستعمل كلمة (تبين) في اللغة العربية بمعنى الإيضاح والإظهار ، يقال : (تبين فلان الشيء) إذا أوضحه وأظهره .

وتستعمل بمعنى الترير والتثبت، أي تدبر الأمر والتأمل فيه حتى يتضح واقعه وتظهر حقيقته.

وعليه حمل معنى (فتبيّنوا) في الآية الكريمة، ويؤيده قراءة (فتثبّتوا).

ففي (معاني القرآن) للفراء: «**﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيَّاً فَتَثبّتوا﴾**» قراءة أصحاب عبد الله (يعني ابن مسعود)، ورأيتها في مصحف عبدالله منقوطة بالفاء.

وقراءة الناس (فتبيّنوا)، ومعناها متقارب، لأنّ قوله (فتبيّنوا) أمهلوا حتى تعرفوا، وهذا معنى (تشبّتوا) ..».

وقال الطبرسي في (مجمع البيان) - تفسير الآية ٩٤ من سورة النساء حيث وردت فيها عبارة (فتثبّتوا): «**هَا** (يعني في سورة النساء) في الموضعين بالباء والباء، وفي الحجرات (يعني في آية النبأ)، وقرأ الباقيون (فتبيّنوا) بالباء والنون في الجميع».

وقال في تفسير آية النبأ: «وقد ذكرنا في سورة النساء اختلافهم في قوله (فتبيّنوا) والوجه في القراءتين.

**والمرادي عن الباقر عليه السلام:** (فتثبّتوا) بالباء والباء».

وقال ابن الجوزي في (النشر) - في قراءات سورة النساء -: «واختلفوا في (فتبيّنوا) في الموضعين هنا (يعني في سورة النساء) وفي الحجرات: فقرأ حمزة والكسائي وخلف في الثلاثة (فتثبّتوا) من التثبت، وقرأ الباقيون في الثلاثة (فتبيّنوا) من التبيّن».

**(الجهالة):**

الجهالة مصدر الفعل (جهل)، يقال: جهل يجعل جهلاً وجهالة. وجاء في

(السان العرب) : « قال شمر<sup>(١)</sup> : والمعروف في كلام العرب ، جهلت الشيء إذا لم تعرفه ».

وفي مجمع (المفاظ القرآن الكريم) : « الجهل :

أ- الخلو من المعرفة.

ب- الطيش والسفه ».

فمن الأول قوله تعالى : « يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ». أي الخالي من المعرفة بهم.

ومن الثاني قوله تعالى : « قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون » ، أي طاشون سفهاء .

وفي المعجم المذكور أيضاً : « بجهالة » : « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة » - ١٧ / النساء - ، أي الطيش .

وبمعناها ما في ٥٤ / الأنعام و ١١٩ / النحل .

وأما في قوله تعالى : « فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة » - ٦ / الحجرات - فمعناها : بعدم معرفة ».

فقراتها :

١- أن تصيبوا :

تعرب هذه الجملة مصدرأً مؤولاً تقديره (إصابة) ، وبإضافته إلى ضمير المخاطبين يقدر بـ (إصابتكم) .

---

(١) هو شمر بن حمدوه الهروي (ت ٢٥٥ هـ) ، له المعجم المعروف بـ (كتاب الجيم) ، وهو من اللغويين الثقات .

اختلف في موقعه من حيث الاعراب :

- فالمشهور اعرابه مفعولاً له ، بتقدير «كرأة أن تصيبوا كما في (معاني القرآن واعرابه) للزجاج (ت ٢١٥) ، وكما في (الكتشاف) للزمخشري (ت ٥٣٨) ، قال : (أن تصيبوا) مفعول له ، أي كرأة أصابتكم ». .

أو بتقدير : (حضر أن تصيبوا) كما في (الميزان) للطباطبائي ، أو بتقدير : (لثلا تصيبوا) أو (خشية أن تصيبوا) أو (حذار أن تصيبوا) عند آخرين.

- وأعربه أستاذنا المظفر في كتابه الأصولي مفعولاً به لل فعل (تبينوا) ، قال : - بعد أن نقد القول باعرابه مفعولاً له - : «والذي أرجحه أن مقتضى سياق الكلام ، والاتساق مع أصول القواعد العربية أن يكون قوله (أن تصيبوا قوماً) مفعولاً لتبيّنوا ، فيكون معناه : فتبينوا واحذروا إصابة قوم بجهالة ». .

غير أن المعنى العام للأية الكريمة لا يساعد على اعرابه مفعولاً به ، ذلك أن الأمر بالتبين أو التثبت كان لغاية ، وهي لثلا يصيب السامع للنبا الآخرين بمجرد سماعه بما لا يجوز أو بما لا ينبغي .

أو قل بلغة نحوية : إن المفعول لأجله هو ما كان سبباً لوقوع الفعل ، وعدم الإصابة - هنا - هو سبب وقوع التبّين ، أن السامع إنما يتبيّن حذر الإصابة ، أو قل لثلا يصيب الآخرين عن جهل منه بحقيقة الواقعة .

وسوف تتبّين هذا ونتثبت منه بأكثر وأجلـى عند بياننا لمعنى الآية فيما يليه .

## ٢- بجهالتـ :

أعربوا هذه الفقرة أو شبه الجملة حالاً ، كما في (الكتشاف) وغيره ، ففي (مجمع البيان) : هو في موضع نصب على الحال ، والعامل فيه الفعل (تصيبوا) ، أي هو حال من فاعل الفعل (تصيبوا) .

والتقدير : لثلا تصيبوا القوم بما لا يستحقونه وأنتم جاهلون بواقع الواقعة

وحققتها.

معناها :

حاول الأصوليون فهم معنى الآية عن طريق تطبيق القواعد الأصولية عليها لإثبات دلالتها على حجية خبر الثقة.

وسنأتي على وجه استدلالهم المتضمن لهذا كي نبيه ونبيه دلالة الآية من خلاله.

ولكن بعد محاولة أن نفهم معنى الآية من خلال ربط النص بقصته التي تلقى الضوء الكاشف له ، وربط الفكرة بواقعها الذي يقرنها بما يساعد على فهم المقصود منها.

وهذا النمط من الفهم يتوقف على فهم واقع حياة الناس عند نزول الآية الكريمة ، وبخاصة أنها في معرض التشريع ، ولكن بنحو التهذيب.

والتشريع كما يكون تأسيساً لسلوك جديد يكون - أيضاً - تهذيباً لسلوك قائم بحاجة إلى أن يهدب.

والأية الكريمة في تشريعها هي من النمط الثاني ، أي أنها جاءت لتهذب سلوكاً قائماً وجعله يتوااءم مع مصلحة الإنسان في مجال تنظيم حياته في هذه الدنيا.

فمن الأمر بالتبين أو التثبت الذي يعني التوقف عند سماع خبر الفاسق فهم أن الناس كانوا عندما يسمعون الخبر لا ينظرون إلى حال المخبر ، وإنما يقرونون بتصديقه وترتيب الآثار عليه ثقة كان المخبر أو غير ثقة.

وهذا ما لمسناه في قصة النزول حيث أكثر المسلمين على النبي ﷺ بغزو القوم ثانيةً بمجرد سمعهم خبر منعهم الزكاة من ابن أبي معيط ..

ولولا توقف النبي ﷺ وثبتته في الأمر لوقعت الواقعة. وكانت الغزوة الثانية. فالآية الكريمة عندما نزلت كانت تهدف إلى تهذيب هذا السلوك المضرّ بالصلحة، إلى سلوك نافع يتحقق المصلحة، فنها عن قبول خبر الفاسق بمجرد نقله الخبر وسماعه منه لأنّ احتمال الكذب في خبر الفاسق هو بمستوى يوجب عدم الأخذ به ذلك أنّ نسبة احتمال الصدق في خبره ضئيلة بالنسبة لاحتمال الكذب.

ثم أمرت الآية بالثبات حتى يتبيّن ويتبّع واقع الواقعة فتحصل لدى السامع المعرفة التي يمكنه الاستناد إليها والاعتماد عليها.

ذلك أنه إذا لم يصل إلى هذه المعرفة وقام بالفعل وهو جاهم بحقيقة الواقعة استناداً إلى خبر الفاسق فإنه يندم على فعله عندما لا يصيّب الواقع حيث لا ينفع الندم.

وبهذا فسر أستاذنا المظفر الآية الكريمة قال : «أنها (يعني الآية) تعطي أنّ النبأ من شأنه أن يصدق به عند الناس ، ويؤخذ به من جهة أنّ ذلك من سيرتهم ، وإلا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة أنه فاسق.

فأفراد تعالى أن يلتفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا على كلّ خبر من أي مصدر كان ، بل إذا جاء به فاسق ينبغي أن لا يؤخذ به بلا تردد ، وإنما يجب فيه أن يستثنوا أن يصيروا قوماً بجهالة ، أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضرّ بالقوم.

والسرّ في ذلك أنّ المتوقع من الفاسق لا يصدق في خبره ، فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدلّ الآية بحسب المفهوم على أنّ خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والثبات من إصابة قوم بجهالة ، ولازم ذلك أنه حجّة.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل في إستفادة المطلوب من الآية : أنَّ النِّبَا فِي مفروض الآية ممَّا يعتمد عليه عند الناس ، وتعارفو الأخذ به بلا ثبيت ، وإلَّا ما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق ، إذا كان النِّبَا من جهة ما هو نِبَا لا يعمل به الناس.

ولمَّا عَلَّقَتِ الآيَةُ وَجْوَبَ التَّبَيْنِ وَالتَّثْبِيتِ عَلَى مَجْنَنِ الْفَاسِقِ يَظْهُرُ مِنْهُ بِمَقْضِيَّ مَفْهُومِ الشَّرْطِ أَنَّ خَبَرَ الْعَادِلِ لَيْسَ لَهُ هَذَا الشَّأْنُ ، بَلِ النَّاسُ لَهُمْ أَنْ يَبْقَوْا عَلَى سُجْيَتِهِمْ مِنَ الْأَخْذِ بِهِ وَتَصْدِيقِهِ مِنْ دُونِ تَثْبِيتٍ وَتَبَيْنٍ لِمَعْرِفَةِ صَدْقَةِ مِنْ كَذْبِهِ مِنْ جَهَةِ خَوْفِ إِصَابَةِ قَوْمٍ بِجَهَالَةِ .

وَطَبِيعًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ جَهَةِ اعْتِبَارِ خَبَرِ الْعَادِلِ وَحْجِيَّتِهِ ، لَأَنَّ الْمُتَرَّقِبَ مِنْهُ الصَّدْقُ ، فَيُكَشِّفُ ذَلِكَ عَنْ حَجَيَّةِ قَوْلِ الْعَادِلِ عِنْدَ الشَّارِعِ وَغَاءِ احْتِمَالِ الْخَلَافِ فِيهِ ». .

وَلَازِمُ الغَاءِ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْفَاسِقِ شُرُوعًا جَوازُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الثَّقَةِ وَصِحَّةِ الرُّكُونِ إِلَيْهِ ، إِذَا لَا وَاسْطَةَ بَيْنَهُمَا وَلَا خَيْرٌ ثَالِثًا فِي مَقْامِ الْعَمَلِ الاجْتِمَاعِيِّ .

#### وجه الإستدلال :

وَكَمَا أَمْلَحْتُ ، أَنَّ الْأَصْوَلِيِّينَ اتَّبَعُوا فِي الإِسْتِدَلَالِ بِالآيَةِ عَلَى حَجَيَّةِ خَبَرِ الثَّقَةِ تَطْبِيقَ الْقَوَاعِدِ الْأَصْوَلِيَّةِ ، وَعَلَى نَحْوِينَ :

-**النحو الأول** : تطبيق قاعدة مفهوم الوصف الذي يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً.

وَمِنْ هُؤُلَاءِ الَّذِينَ طَبَّقُوا هَذِهِ الْقَاعِدَةَ الْمُحْقَنَ الْحَلَّيَ ، قَالَ فِي كِتَابِهِ (الْمَعَارِج) : « وَوَجَهَ الدَّلَالَةُ : أَنَّهُ أَمْرٌ بِالْتَّبَيْنِ عِنْدَ كُونِهِ فَاسِقًا ، فَوُجُبَ أَلَا يَحْصُلُ وَجْوَبُ التَّبَيْنِ عِنْدَ عَدْمِهِ ، وَإِلَّا لِمَا كَانَ لِتَعْلِيقِ التَّبَيْنِ عَلَى الْفَسْوَقِ فَائِدَةٌ ». .

- الفحو الثاني: تطبيق قاعدة مفهوم الشرط.

وهو ما رأيناه في بينما أستاذنا المظفر لمعنى الآية.

والخلاصة:

أن الآية الكريمة تمنع من قبول خبر الفاسق بطريقة تهذيب واقع السلوك القائم عند الناس آنذاك.

وتتجاوز قبول خبر الثقة بطريقة عدم الردع ، وهو نوع من إمضاء السيرة ، لأن لازم عدم الأخذ بخبر الفاسق الأخذ بخبر الثقة ، حيث لا يوجد عملياً غير هذا.

واستدلوا من السنة الشريفة بطرائف من الأخبار المتواترة والمستفيضة التي يطمئن إلى صدورها عن المعصومين.

وهي بمجموعها تفيد أن العمل على وفق خبر الثقة مطلقاً إمامياً كان أو غير إمامي من القضايا المفرووع من ثبوتها.

وما هو إلا البناء على تبني العقلاء والأخذ بسيرتهم ، فيكون شأنها - هنا - شأن آياتي النفر والنبا من حيث الإمساء من قبل المعصوم لما قامت عليه سيرة العقلاء ، فهي - الأخرى - تعطي بهذا الحجية لخبر الثقة بجواز التبعيد به والعمل على وفقه.

وهي :

١- الأخبار الواردة في بيان المرجحات عند تعارض الخبرين أمثل:

- مقبولة عمر بن حنظلة : (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث).

- مرويّة عوالي اللثالي عن العلامة الحلبي ، المرفوعة إلى زارة : (قال: يأتيكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما تأخذ؟

قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

قلت : فانهما معاً مشهوران .

قال : خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك .

- رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال : (إذا سمعت من أصحابك الحديث ، وكلهم ثقة ، فموسوع عليك حتى ترى القائم ) .

قال الشيخ الأنصاري في (الرسائل) : «نعم، رواية ابن المغيرة تدلّ على اعتبار خبر كلّ ثقة .

وبعد ملاحظة ذكر الأوثقية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير العاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل .

لكن الإنصاف ، أن ظاهر مساق الرواية أن الغرض من العدالة حصول الوثاقة فتكون العبرة بها ». .

٢ - الأخبار الدالة على إرجاع الأئمة بعض أصحابهم إلى أشخاص معينين من رواة حديثهم أمثال :

- (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس - مثيراً إلى زرارة) .

- (وأما ما رواه زرارة عن أبي عليه السلام فلا يجوز رده) .

- قوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد أن سأله عمن يرجع إليه إذا احتاج إلى مسألة : (فما يمنعك عن التثقفي؟ - يعني محمد بن مسلم - فأنه سمع من أبي أحاديث ، وكان عنده وجيهًا) .

- قوله عليه السلام لسلامة بن أبي حبيبة : (إنت أبان بن تغلب ، فأنه قد سمع متى حديثاً كثيراً ، فما روى لك عني ، فاروه عني) .

- قوله عليه السلام لشعيـب العـرقـوـفي بعد سؤـالـه عـمـن يـرـجـعـ إـلـيـهـ :

(عليك بذكر يا بن آدم المأمون على الدين والدنيا).

- قوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهدى : (ربما أحتاج، ولست ألا يرى في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال : نعم).

يقول الشيخ الأنصاري : « وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الشقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى ، فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليهأخذ المعالم منه . ويؤيد هذه في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ، ففي (الكافى) - في باب النهي عن التسمية - : (عن الحميري عن أحمد بن إسحاق قال : سألت أبا الحسن عليه السلام وقلت له : من أعمال؟ وعن آخذ؟ وقول من أقبل؟

قال عليه السلام له : العمري ثقتي بما أدى إليك عنى فعنى يؤذى ، وما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له ، وأطع ، فإنه الثقة المأمون ».

(وأخبرنا أحمد بن إسحاق : أنه سأله أبو محمد عليه السلام عن مثل ذلك ، فقال له : العمري وابنه ثقنان ، بما أديا إليك عنى ، فعنى يؤذيان ، وما قال لك عنى ، فعنى يقولان ، فاسمع لهما ، وأطعهما ، فإنهمما الثقنان المأمونان).

وهذه الطائفة - أيضاً - مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون <sup>(١)</sup>.

٣- الأخبار التي تحمل الذم للكذب على المقصود ، وتحذر الكذابين من مغبة الكذب ، « مثل الحديث المتواتر عن النبي صلوات الله عليه وسلم : (من كذب على متعمداً فليتبواً مقعده من النار ) ، مما يدلّ على المفروغية عن حجية خبر الآحاد ، إذ لو كانوا

(١)- الرسائل : خير الواحد.

مقتصرين في مجال العجية على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان أثر لا يُؤتَك الكاذبين يخشى منه<sup>(١)</sup>.

٤ - الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواية الثقات والعلماء والفقهاء ، مثل قول الحجّة طهلاً لاسحاق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ وإكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي : (وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجُعُوا إِلَيْهَا رِوَايَةً حَدِيثَنَا، فَإِنَّهُمْ حَجَّتُمْ عَلَيْكُمْ، وَأَنَا حَجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ).

يقول الشيخ الأنصاري : «فَإِنَّهُ لَمْ سُلِّمْ أَنَّ ظَاهِرَ الصَّدْرِ (يعني صدر الرواية) الاختصاص بالرجوع في حكم الواقع إلى الرواية أعني الاستفتاء منهم ، إِلَّا أَنَّ التَّعْلِيلَ بِأَنَّهُمْ حَجَّتُهُمْ يَدِلُّ عَلَى وجوب قبول خبرهم».

ومثل الرواية المحكمة عن (العدة) من قوله طهلاً : «(إِذَا نَزَّلْتُ بِكُمْ حَادِثَةً لَاتَّجِدُونَ حُكْمَهَا فِيمَا رَوَى عَنِّي ، فَانظُرُوهُ إِلَى مَا رَوَوْهُ عَنْهُ عَلَيْهِمْ)».

دلل على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة (يعني أهل السنة) مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة (يعني الإمامية) ...»<sup>(٢)</sup>.

٥ - الأخبار الدالة على جواز الرجوع إلى كتب الشلمغاني<sup>(٣)</sup>.  
وبني فضال<sup>(٤)</sup> ، وهي : مثل ما في كتاب (الغيبة) - للشيخ الطوسي ، بسنده

---

(١) الأصول العامة السندي.

(٢) - الرسائل خير الواحد.

(٣) - هو محمد بن علي (ت ٣٢٢هـ) نسبة إلى شلمغان قرية من نواحي مدينة واسط بالعراق ، ويعرف بابن أبي العزاقر.

كان مستقيماً الطريقة ، متقدماً في أصحابنا ، ثم انحرف عن المذهب ، وله كتب ألفها حال استقامته ، وإليها الإشارة في السؤال وجوابه المذكورين في أعلىه.

(٤) - بنو فضال : من أسر الشيعة في الكوفة ، وهم من آل تيم الرباب .

الصحيح إلى عبدالله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني ، فقال الشيخ : (أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بنى فضال حيث قالوا له : ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملء ؟ ، قال : خذوا ما رروا ، وذرموا مارأوا ).

فأنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بنى فضال ، وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم <sup>(١)</sup>.

٦ - الأخبار الواردة في الترغيب في الرواية : حفظها وكتابتها وإبلاغ الناس بها ، مثل قوله عليه السلام : (من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيمة). وقوله عليه السلام لأحد الرواة : (أكتب ويث علمك في بيني عمك فأنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم).

ومثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنتها أصحابها نقية : (حدثوا بها فانها حق).

#### ▣ والخلاصة :

إن ما استدلّ به المثبتون لحجية خبر الثقة ناهض بالإثبات وواف بالدلالة على ذلك.

وكما يقول الشيخ الخاقاني في (أنوار الوسائل <sup>(٢)</sup>) : « قامت الأدلة من الأخبار

اشتهر منهم :

-الحسن بن علي بن فضال.

-وابنه علي بن الحسن بن علي بن فضال.

وعرفا بانتسابهما إلى المذهب الفطحي الذي كان فبيان.

(١) -الوسائل : خبر الواحد.

(٢) -أنوار الوسائل ٦-٥ / ١

المتوترة على حجية الخبر الموثوق بصدوره تعبدأ أو امضاءً للسيرة المتعارفة المألوفة بين الناس في اعتبار خبر الواحد الموثوق بصدوره في كلّ عصر وجيل ». ◻ تطور الرأي :

رأينا أنّ البحث في خبر الواحد كان يدور حول وجوده في موسوعات الحديث ، وفي حجيته بعد ثبوت وجوده . وكان محور البحث هو وثاقة الراوي المفيدة للظن بالصدور وكلّ هذا كان من حيث النظرية .

أما من حيث التطبيق ، أي عندما يتعامل الفقيه مع الرواية لاستنباط الحكم الشرعي منها ، فإنّ الوضع يختلف عنه في دراسة المسألة نظرياً . ويرجع هذا إلى أنّ العديد من الأخبار لا يمكن الوصول إلى وثاقة رواه على وجه التحقيق .

ومن هنا وضع العلماء قاعدة الجبر القائلة : إنّ الحديث الضعيف سندًا ينجر ضعفه بعمل الأصحاب على فقهه ، وذلك لسد الفراغ الذي قد يحدث بسبب عدم وجود شيء يملؤه إلا الأخذ بالقاعدة المذكورة ، ومن جراء هذا ابتكار المبدأ القائم على أساس اكتفاء أو استغناء الفقيه بوثوقة شخصياً بصدور الخبر عن المعصوم بما يعثر عليه من قرائن وملابسات تساعده على ذلك .

وعبروا عن هذا المبدأ بـ (الوثوق بالصدور) في مقابل المبدأ المتقدم ، وهو (وثاقة الراوي) .

وممّن صرّح بذلك الآغا رضا الهمданى ، فقد نقل عنه أستاذنا الخوئي في بحثه عن (الاجتهاد والتقليد) عند تعرّضه لبيان حاجة المجتهد لعلم الرجال خلال قوله : « ثانيهما : علم الرجال ، وذلك لأنّ جملة من الأحكام الشرعية وان كانت تستفاد من الكتاب إلا أنه أقل قليل ، وغالبها يستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل

البيت البيت ». البيت

وعلى ذلك : ان قلنا بأن الأخبار المدونة في الكتب الأربع مقطوعة الصدور ، أو أنها مما نطمئن بصدورها ، لأن الأصحاب عملوا على طبقها ، ولم يناقشوا في إسنادها ، وهذا يفيد الاطمئنان بالصدور ، فقد استرخنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواية ، كما سلك ذلك المحقق الهمданى رحمه الله حيث قال :

« ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المطلوبة ، وإنما لا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواته على سبيل التحقيق ، لو لا البناء على المسامحة في طريقه ، والعمل بظنون غير ثابتة الحجية .

بل المدار على وثاقة الراوي أو الوثوق بصدر الرواية ، وان كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربع ، أو مأخوذة من الأصول المعتمدة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها ». وإلا

إلى أن قال :

( ولأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالهم انتهى .

وإنما اللازم حينئذ مراجعة أن الرواية هل هي معمول بها عندهم لتكون حجة أو أنها معرض عنها لسقوط عن الاعتبار .

ومعه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلا في بعض الموارد ، كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو إعراضهم عنها » <sup>(١)</sup> .

(١) - انظر : التتفقيع : الاجتهاد والتقليد .

■ مبني الاستنباط :

ونخلص مما تقدم إلى أنه أمام الفقيه أكثر من مبني لابد له من أن يجتهد فيها. ويتبين ما يسلمه إليه الدليل ، ليبني عليه استنباطاته عند الرجوع إلى أخبار الآحاد ، والتعامل معها فقهياً.

وهذه المبنية ، هي :

١ - عدم جواز العمل بخبر الواحد.

٢ - جواز العمل به :

ويشتبه هذا الأخير - على أساس توافر الخبر على عنصر الوثوق بصدره عن المعصوم إلى مبنيين ، هما :  
أ - اشتراط وثاقة الرواية.

ب - الاستغناء بالوثيق عن طريق القرائن والملابسات ، أو قل الاكتفاء بوثيقة الرواية.

■ النتائج :

١ - أنشق في الوسط العلمي الفقهي لموضوع خبر الثقة رأيان ، هما :

أ - عدم جواز العمل به لأنَّه مظنون الصدور ولا دليل على جواز العمل به.

ب - جواز العمل به ، لقيام الدليل القطعي على صحة الأخذ به والعمل على طبقه.

وقد سار هذان الرأيان جنباً إلى جنب حتى عصر الفقيهين المتعاصرين الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ، ثمَّ كانت الغلة للرأي الأول.

وعرف الشريف بأخذته بالرأي الأول وعمله على تركيزه والدفاع عنه.

وعرف معاصره الشيخ بأخذته بالرأي الثاني وعمله - أيضاً - على تركيزه والدفاع عنه.

وعندما دون الشيخ رأيه في كتابه الأصولي (العدة) بدأ يتغلب على الرأي

الأول.

وذهب الرأيان يتصارعان علمياً حتى عصر ابن إدريس وهو آخر من تبنى الرأي الأول من الأصوليين ، حيث راح الرأي الأول يضعف أمام الرأي الثاني.

٢ - وفي عصر المحقق الأول استقرَّ المنهج على الأخذ بالرأي الثاني و حتى الآن.

٣ - كما استقرَّ المبني مؤخراً على الاستناد اما إلى وثاقة الراوي ، واما إلى وثاقة الرواية.

## ظواهر الألفاظ

### ■ تعريف الظهور :

لكي نعرف معنى الظهور اللغطي علينا أن ننطلق إلى هذا عن طريق بيان أنواع دلالة الدليل اللغطي على معناه ثم مستوى الإيمان بكل نوع.

أما أنواع الدلالة فهي :

- دلالة النص .

- دلالة الظاهر .

- دلالة المؤرّ .

- دلالة المجمل .

ويقوم هذا التنوع للدلالة على أساس من مستوى علاقة النطْ بِالمعنى من حيث إفادته له.

١ - فقد يكون للفظ معنى واحد ، فدلاته عليه دلالة نص .

٢ - وقد يكون للفظ أكثر من معنى ، إلا أنَّ له ظهوراً وبروزاً في دلالته على واحد منها دون البقية ، إنَّ دلالته على المعنى الذي له ظهور فيه هي دلالة الظاهر.

٣ - وقد يقترن هذا اللفظ الذي له أكثر من معنى بما يصرفه عن الدلالة على المعنى الظاهر إلى الدلالة على المعنى الآخر المحتمل ، فهي دلالة المؤول.

٤ - وقد لا يتبيَّن للمتكلَّم المعنى من اللفظ لأبهامه وغموضه ، فهي المجمل.  
أما مستويات الإيمان بالدلالة التي تمثُّل في درجة القناعة النفسيَّة التي تحصل للمتكلَّم - ساماً كان أو قارناً - عند محاولة استفادته المعنى من اللفظ ، فهي :

- اليقين.

- الاطمئنان.

- الظن.

- الاحتمال.

- التوقف.

وكلَّ هذه المذكورات حالات نفسية تمثُّل مستوى أو درجة إيمان أو قناعة المتكلَّم بدلالة اللفظ على المعنى المقصود للمتكلَّم.

وإذا حاولنا أن نتعرَّف هذه الدرجات في ضوء النسبة المئوية - على نحو التقرير - فائنا نقول :

- اليقين يساوي نسبة .٪ ١٠٠

- الشك يساوي نسبة .٪ ٥٠ لتساوي محتملات الأطراف ، ذلك أنَّ الشك Doubt حال نفسية يتزدَّد معها الذهن بين الإثبات والنفي ، فلا يقوى الإنسان معها على ترجيح أي طرف من الطرفين أو الأطراف.

- التوقف يساوي نسبة الصفر.

وما بين الشك واليقين هي منطقة نسبة الاطمئنان والظن.

فما بين ٩٥٪ إلى ٩٩٪ هي نسبة الاطمئنان لضعف درجة الاحتمال المقابل له إلى مستوى لا يعتد به.

وما فوق الخمسين حتى نسبة ٩٤٪ هي درجة الظن على اختلاف مستوياته قوة وضعفاً.

وما دون الخمسين هي نسبة الاحتمالات المقابلة للظنون ، وهي أيضاً تتفاوت قوة وضعفاً.

ففي الحالتين الأولىين : (اليقين والاطمئنان) تسمى الدلالة بالدلالة اليقينية أو الدلالة النصية أو دلالة النص ، أو الدلالة الصريحة من تسمية اللفظ - هنا - بالنص أو الصريح.

وفي الحالة الثالثة (الظن) تسمى الدلالة بالدلالة الظنوية أو دلالة الظهور أو دلالة الظاهر من تسمية اللفظ - هنا - بالظاهر.

وفي الحالة الرابعة (الاحتمال) تسمى بالدلالة الاحتمالية أو دلالة التأويل من تسمية اللفظ - هنا - بالمؤول.

وفي الحالة الخامسة التي هي التوقف ، تسمى الدلالة بالدلالة الإجمالية من تسمية اللفظ بالمجمل.

ويطلق على الدلالات الأربع الأولى عنوان الدلالة البيانية أو دلالة البيان ، في مقابل الدلالة الإجمالية ، ويصطلح على اللفظ بـ(العيّن) في مقابل (المجمل).

فالدلالة البيانية هي التي يبيّن فيها المعنى ، أي يعرف من اللفظ سواء كان ذلك من حاق اللفظ أو بمعونة القراءة ، أي بشكل مباشر أو غير مباشر.

والدلالة الإجمالية هي التي لا يتبيّن فيها المتنافي المعنى من اللفظ.

#### □ دلالة النص :

قد يطلق (النص) ويراد به مطلق اللفظ ، وهو المعروف في عصرنا هذا ، وبخاصة في لغة الثقافة : العلوم والأداب والفنون ، فيقال (نص أدبي) و (نصوص أدبية) أمثل : القصيدة أو البيت من القصيدة أو المفرد ، والمقالة ، والقصة أو المقطع من إحداهما ، أو اللقطة المفردة.

ويقال : (نص علمي) و (نصوص علمية) أو (نص فني) كنص المسرحية ونص الأنشودة.

وقد يطلق (النص) ويراد به اللفظ الذي هو نص في معناه ، أي الذي يعين معناه بما لا يحتمل دلالته على غيره ، لأن التنصيص معناه التعيين ، واللفظ - هنا - ينطّ على معناه أي يعيّنه ويمنع احتمال إرادة سواه.

والمعنى الثاني هو المقصود هنا لأن المصطلح الأصولي في مقابلة (الظاهر) وأخواته من المصطلحات المذكورة في أعلاه.

#### □ (تعريف النص) :

فالنص : هو اللفظ الذي يدلّ على معنى معين مع دفع احتمال إرادة غيره .  
ومستوى الدلالة - هنا - بدرجة اليقين الذي يعني إرادة المتكلّم للمعنى المدلول عليه باللفظ إذا كانت (٪١٠٠) ، أو بدرجة الاطمئنان الذي هو أقل من اليقين بقليل جداً ، أي يقارب (٪٦٠).

واليقين أو الاطمئنان حالة نفسية تكون عند المتلقّي حين سماعه أو قراءته اللفظ ، تعرّب وتكشف عن إيمانه بأنّ المعنى المدلول للكلمة هو المقصود للمتكلّم بمستوى يلغى معه احتمال إرادة غيره أو لا أقل من احتمال إرادة معنى آخر احتمالاً ضعيفاً جداً لا يعتدّ به ، وذلك في حالة الاطمئنان.

واليقين في اللغة العربية مأخوذ من (يُقْبَلُ الْمَاءُ فِي الْحَوْضِ) إذا استقرَّ وثبت ، فكانَ اللفظ لتعيينه لمعناه يجعل هذا المعنى مستقرّاً في نفس المتلقّي ثابتاً ،

فتكون نفسه كالحوض يستقر فيها المعنى كما يستقر فيه الماء.

ويقال : (اطمأن القلب) إذا سكن بعد القلق ، أي استقر وثبت.

ويقسم اليقين على أساس من طريقة حصوله عند الإنسان إلى : ذاتي وموضوعي ، أو وجداني وبرهاني :

### ١- اليقين الذائي أو الوجداني :

هو اليقين الذي يحصل عند الإنسان من مجرد إدراكه لواقع ذلك الشيء أو قل : بوجдан ذلك الشيء عنده أو أمامه ، أي بمجرد وجوده من غير افتقار إلى تفكير أو إقامة برهان.

فيؤمن بذلك الشيء ويدع عن له ويسلم به لذاته لا شيء آخر خارج عنه دل عليه.

فالإدراك في حالة اليقين أو الاطمئنان - هنا - وجداني ، أي منبعث ونابع من الوجود لا البرهان.

والمعرفة - هنا - ذاتية نابعة من ذات المعلوم ، لا من شيء آخر خارج عن الذات.

وهكذا معرفة لا تقبل الشك.

ومن هنا عرف اليقين والاطمئنان منطقياً بـ (المعرفة التي لا تقبل الشك) ، وأصولياً بـ (الجزم الذي لا يحتمل الخلاف) وسيكلولوجيا (نفسياً) بـ (طمأنينة النفس لشيء تراه حقاً لا ريب فيه) ، وذلك لأن هكذا يقين - حيث ينكشف معه المعلوم إنكشفاً لا يبقى معه ريب - لا يقارنه إمكان الغلط والوهم.

### ٢- اليقين الموضوعي أو البرهاني :

هو اليقين الذي يحصل للإنسان بسبب إقامة البرهان ، أي أنه غير متأت من

ذات الشيء بمجرد إدراك الإنسان لذلك الشيء ، وإنما بسبب دلالة البرهان الفلسفية أو العلمي عليه بمستوى من القوّة يفرض نفسه بسببها على عقل الإنسان فرضاً ، بحيث لا يستطيع العقل أمام البرهان إلا الإذعان بالقبول وعدم الرفض.

وإذا قارنا بين هذا القسم وقسميه اليقين الذاتي فإننا سنرى أن اليقين الذاتي لأنّه ذاتي ، أي لأنّه نابع من مجرد إدراك ذات الشيء لا يتغير ، لأنّ الواقع الثابت في الذات غير قابل لأنّ يتغير ، فالاليقين المتعلق به كذلك - هو الآخر - لا يتغير أيضاً.

وبعكسه اليقين الموضوعي لأنّه غير آت من إدراك الشيء وإنما هو آت من البرهان الدالّ عليه ، فمتي ما اهتزَ البرهان وسلبت منه القدرة على الإثبات اهتزَ اليقين معه وزال بزواله.

ومنه قالوا : « قد يذعن المرء لما هو في الواقع خطأً ».

وقد بعضهم التعريف القائل بأنّ « القطع هو الجزم الذي لا يحتمل الخلاف »  
بالقيد التالي : « سواء طابق الواقع أو خالفه » ليشمل القسمين المذكورين.

وعلى أساس من هذه التفرقة تقييم حجية كلّ واحد منها.

والحجّة - كما يعرفها أستاذنا المظفر : « كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له ». .

وبتعبير آخر : هي إضفاء الاحتجاج على الشيء الذي يراد الاستدلال به والبرهنة على الإثبات أو النفي.

فحجية اليقين الذاتي - أو قل : اعتباره حجّة يصلح للاحتجاج به - أمر بدبيهي لا يتطلّب إقامة برهان لإثباته ، وذلك لأنّ العلم بالشيء هنا جاء من إنكشاف واقع الشيء بذاته ووجوده ، وما يأتي عن طريق الوجوه لا يفتقر إلى البرهان.

جاء في الأرجوزة تعريفاً للعلم « حقيقة العلم انكشاف الواقع ».

ومنى انكشفت حقيقة الشيء أمام الإنسان لا يحتاج وراء هذا الإنكشاف إلى ما يثبتها لأنَّ الوجدان أقوى من البرهان.

ولهذا قال الأصوليون : حجية القطع ذاتية ، وإليها ترجع حجية كل الحجج ، لأنَّها بديهيَّة ضروريَّة.

والحجية النظرية إذا لم ترجع إلى البديهيَّة لا تقوى على إثبات حجيتها.

وقالوا أيضًا : (القطع حجة بذاته) ويعنون به ما ذكرناه.

أما في القسم الثاني - وهو الذي لا يتأتى إلا عن طريق البرهان - فحجيتها قائمة بحجية البرهان ، فان ثبت ثبتت ، وان اهتزَّ اهتزَّ.

وإذا علمنا أنَّ دلالة النص تتَّسُع إلى نوعين ، هما :

١ - أن يدلُّ اللفظ على معنى معين (واحد) بنفسه.

أي أنَّ اللفظ نصٌّ في معناه لا يحتمل غيره ، نقول : أنَّ اليقين هنا ذاتي وجداً ، وحجيتها مثله ، وهي - أيضًا - غير قابلة لأنَّ تنفصل عنه.

٢ - أن يدلُّ اللفظ على معنى ظاهر ، ولكنه يقترب بدليل علمي يعيشه وينص عليه بأنَّه هو المقصود للمتكلِّم ، فيحوِّل الظنَّ إلى يقين.

ولأنَّ مثل هذا اليقين مرتبط بالقرينة ، فإنَّها - أعني القراءة - متى اختلت ، اختلت معها الدلالة اليقينية ، ورجعت إلى دلالة ظنية.

وكذلك حجيته مرتبطة بحجية الدليل ، فإذا اهتزَّ الدليل اهتزَّ معه.

وتطبيقاً نقول : لابدَّ من أنْ نفرق أثناء الإستدلال بين دلالة النص وبين دلالة الظاهر بما يجعله نصًا.

ففي الأول لا مجال للخلاف والاختلاف ، وفي الثاني الأمر مرتبط بالقرينة (الدليل).

وعلى هذا بناء العقلاه وسيرتهم في التعامل مع هكذا ألفاظ ، أي ان هذا التعامل ظاهرة عامة من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.

ومن الشواهد العربية لدلالة النص :

- قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولأن تنحووا أزواجه من بعده أبداً ».

فإن كلمة (أبداً) نص في التأييد ، بمعنى الاستمرار طول الأبد الذي هو الدهر.

- ومثله قوله تعالى : « والذين يرمون المحسنات ثم لم يأتوا بأربعة شهاداء فاجلدوهن ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ».

ومن الأمثلة العربية لدلالة الظاهر المقترن قوله تعالى : « إن الصفا والمروءة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ».

فإن الجناح يعني الإثم ، ونفيه في الألفاظ الشرعية يستعمل في الوجوب والندب والإباحة.

فقوله تعالى : (فلا جناح) قبل قوله (أن يطوف) - وهو الطواف المراد به السعي - يفيد بأنه لا إثم في السعي ، ويستفاد تعين نوعية حكمه من الدليل الخارج عن النص.

ومن هنا اختلف في نوعية حكمه الشرعي « فقال جماعة من المفسرين والفقهاء هو سنة (مستحب) لظاهر العبارة ، فإن رفع الجناح لا يستلزم الوجوب لأنّه أعمّ منه ، والعامّ لا يستلزم الخاص ».

وذهب آخرون - كالإمامية - إلى أن حكمه الوجوب لأدلة خارج النص أفادت ذلك ، وهي بيانات النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام.

والأدلة المشار إليها هي من القوة بالمستوى الذي يفيد اليفين .

### ﴿ دلالة الظاهر : ﴾

عرف الظاهر - في لغتنا - بالمعنى الواضح الذي لا يحتاج في إدراكه من بين المعاني الأخرى التي يدلّ عليها اللفظ إلى تأمل أو تأويل.

أو قل : هو المعنى الذي ينسب إليه ذهن المتلقّي عند تلقّي اللفظ ، ويتبادر هو إلى ذهنه بمجرد تلقّي اللفظ. وبتعبير آخر : إذا كان لللفظ أكثر من معنى ، وكان أحد المعاني يتميّز بأنه أبرز وضوحاً من سواه فهو الظاهر ، لأنّ الظهور يعني البروز. ويقابل المعنى الظاهر المعنى المحتمل المصطلح عليه بـ (الصّفّول) - كما سيأتي.

وحالة الإيمان به التي تحصل لدى المتلقّي للفظ الظاهر هي الظنّ. ذلك لأنّ الظنّ Opinion - كما يعرف فلسفياً - هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض.

هذا لأنّ المتلقّي عندما يؤمن بأنّ المعنى الظاهر هو المعنى المقصود للمتكلّم فإنه يتحمل في الوقت نفسه إرادة المعنى الآخر.

فهو - هنا - يتحمل إرادة المعنى الظاهر ويتحمل إرادة المعنى الآخر. والفرق بين الاحتمالين أنّ الإيمان مع المعنى الظاهر احتمال راجح ، ومع المعنى الآخر احتمال مرجوح.

ومن هنا قالوا : إنّ المعنى الظاهر « معرفة أدنى من اليقين تحتمل الشك ولا تصل إلى مستوى العلم ». ولأنّ الظنّ هو الاحتمال الراجح كان هو المعنى الظاهر والبارز بالنسبة إلى المعنى الآخر.

والمراد بالظهور - في عرف الأصوليين - الظهور العرفي ، وذلك ليرقى إلى

مستوى الظاهرة اللغوية الاجتماعية العامة.

ولأننا تبینا وعرفنا معنى الظهور نكون بحاجة فقط لأن نتبیّن ونعرف معنى العرف الذي به يرقى الظهور إلى مستوى الظاهرة العامة.

العرف هو ما تعارف عليه الناس ، أو هو المعروف بينهم.

والمعنى العرفي - على أساس من تعريف العرف المذكور - هو المعنى المعروف للفظ من بين معانيه الأخرى عند الناس في مجال استعمالاتهم للألفاظ في مختلف أنماط حياتهم الاجتماعية والذي يرثون عليه الآثار الشرعية والقانونية والعرفية.

ويتفرّع على هذا ، لكي نفهم موقع الفهم العرفي أن نقسم الاستعمالات اللغوية إلى المستويات التالية :

#### ١- المستوى المعجمي الاجتماعي :

ويراد به الاستعمالات المعروفة بين أبناء المجتمع ودونت في المعجمات اللغوية.

مثال ذلك : كلمة (المال) فإن لها تعريفات معجمية مستمدّة من واقع الاستعمالات العرفية العامة والخاصة ، قال ابن الأثير « المال : - في الأصل - ما يملك من الذهب والفضة ، ثم أطلق على كلّ ما يقتني ويملك من الأعيان . وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل لأنّها كانت أكثر أمواهم ». وفي (معجم الفاظ القرآن الكريم) : « المال : ما يملك من الأعيان كالذهب والفضة والحيوان والدار والشجر .

وأكثر ما كان يراد بالمال عند أهل الbadia الإبل ، يقول القائل منهم : (خرجت إلى مالي) يريد إبله ، وكان الحضري يقول : (خرجت إلى مال لي بالطائف) يريد

ضيّعته».

من الواضح أنَّ التعريفين المذكورين للمال مستمدان من واقع الاستعمال العرفي للمال ، وفي إطار التطور الاستعمالي للكلمة ، وهو ما يُعرف في علم اللغة بالتطور الدلالي ، أي التاريخ لاستعمال الكلمة في مختلف المجتمعات زماناً ومكاناً ، ومن خلال تفاوتاتهم في الاستعمال.

فالدلالة هذه اجتماعية - كما رأينا - ، وفي الوقت نفسه هي دلالة معجمية لأنَّها ذُكرت في المعاجم اللغوية.

## ٢- المستوى الاجتماعي :

وقد تستعمل الكلمة في المجتمع ولكن لا تدون في المعجم اللغوي لسبب من الأسباب.

وهذه مثل لفظة (جدة) - بكسر الجيم وفتح الدال المهملة من غير تشديد ، بعدهما تاء مربوطة - فإنَّها وردت في أكثر من رواية في موضوع الحجَّ.

وهي تعني اليسار والغنى والمال ، وكان هذا في العصر العباسي.

ومن ذلك ما رواه الحَرَّ العَامِلِي في كتابه (الوسائل) - في الباب الثاني من أبواب كتاب الحجَّ المعنون (باب أَنَّه يَجُبُ الْحَجَّ عَلَى النَّاسِ فِي كُلِّ عَامٍ وَجُوبًا كَفَائِيًّا) :

- عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ؓ قال : «أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فَرِضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجَدَّةِ ...».

- وعن أبي عبد الله الصادق ؓ : قال : (أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فَرِضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجَدَّةِ ...).

فإنَّ كلمة (جدة) لم تذكر بهذا المعنى في المعاجم العربية المبكرة وكذلك المعاجم المتأخرة التي نقلت عنها ، وإنَّما الذي ذُكر معجمياً بهذا المعنى (الجد) بفتح الجيم وتشديد الدال وبغير تاء.

ومن شواهد استعماله اجتماعياً ما جاء في الدعاء (لامانع لما أعطيت ولا معطي  
لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد).

قال الجوهرى : (أي لا ينفع ذا الغنى عنده غناه) ، وقال أبو عبيد : (في هذا  
الدعاء) الجد بفتح الجيم لا غير ، وهو الغنى والحظ .

ووردت كلمة (جدة) مصطلحاً فلسفياً كإحدى المقولات العشر المعروفة  
مراداً بها (الملك) ، يقولون : (مقوله الجدة) ويعنون بها مقوله الملك.

وأيضاً كان هذا في العصر العباسي حيث ترجمت الفلسفة اليونانية إلى العربية.  
فربما زاد الاستعمال العرفي ، التاء لكلمة « الجد » المعروفة لغويًا ، ولم يذكره  
اللغويون في مدوناتهم لأنّه - في رأيهم - استعمال مولد .

نعم ، تجاوز هذا الزمخشري في مجمعه (أساس البلاغة) فقال : « وقد وجد  
وجداً وجدة ، وأوجده الله : أغناه ».

وربما كان هو المصطلح الفلسفي تعامل معه الناس فكان عاماً ، والعكس وارد  
أيضاً ، وهو أن يكون المصطلح الفلسفي هو الذي استعيّن من الاستعمال  
الاجتماعي .

### ٣- المستوى المعجمي :

وذلك أن تكون الكلمة قد استعملت في زمان ما ومكان ما في معنى من  
المعاني ثم انحصر ذلك المعنى عن الاستعمال ، وبقي المعجم اللغوي يحتفظ به ،  
لأنّه قد استعمل ، أو يشير به إلى تطور دلالة الكلمة .

وذلك مثل كلمة (رأى) بمعنى (ضرب رنته) كما جاء في كتاب (الملاحن)  
لابن دريد ، فإنها - في الاستعمال المعروف لها بين الناس هي فعل ماضٍ من  
الرؤية بمعنى البصر ، أو الرأي بمعنى الفكر .. والمعنى الذي ذكره لها ابن دريد  
لا يستعمل إلا نادراً جداً وفي مقام التورية .

ومثل هذا لا يتقدّم به ظهور عرفي ، لأنّه يفقد عنصراً مهماً من عناصر الظاهرة

اللغوية الاجتماعية وهو الشيوع ، وإنما يتقوم الظهور العرفي في المستويين السابقين لتوافرها على شرط الشيوع .

وبتعبير آخر : لابد من توافر شروط الظاهرة الاجتماعية التي تقدم ذكرها وتعريفها ، وذلك لتحقيق في الدلالة سمة الظهور العرفي .  
وعلى أساس من هذا :

- لا تعتبر اجتهادات اللغويين - كما سيأتي - من الظاهرات العرفية .
- كما لا تعتبر من الظاهرات العرفية منقولات اللغويين للمعنى الميتة التي لم يرد لها ذكر في الألفاظ الشرعية .
- وما لم يذكر من المعاني في المعجم ، ولكن ورد له ذكر في الألفاظ الشرعية يحمل على إرادة المعنى العرفي لعرف أبناء مجتمع التشريع .  
ويعرف هذا عن طريق معرفة الحضارة اللغوية للعصر ، فإن مثل هذا مما يعد من ألفاظ الحضارة .

#### **والخلاصة :**

المرجع في تشخيص ظاهرات الألفاظ - في ما قامت عليه سيرة العقلاء وسار عليه الشرع - هو العرف .

ويراد بالعرف : الناس عموماً أو أبناء المجتمع في عصر نزول الآية أو صدور الرواية .

والأخذ بالظهور العرفي لازم ، حتى ولو كان مخالفًا لما هو مذكور في المعاجم اللغوية .

#### **﴿ حجية الظهور : ﴾**

ولأن دلالة الظهور لم تبلغ مستوى القطع الذاتي لتكون حجة بذاتها ، وذلك لأن أقصى ما تبلغه هو درجة الظن ، والظن ليس فيه كشف عن الواقع ، فقد يصيب

الواقع وقد يخطئه ، أثار الأصوليون - من ناحية تطبيقية في مجال الاجتهاد الشرعي وتطبيقاته ، للخروج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى بالاحتجاج بالظهور - السؤال التالي : هل يصلح الظهور - وهو ظئي الدلالة - لأن يحتاج به شرعاً؟ وللإجابة عن السؤال استدلوا بـ:

#### - سيرة العقلاء :

« وثبتت هذه السيرة عقلانياً مما لا شك فيه لأنّه محسوس بالوجدان ، وتعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين ، إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات.

ومع عدم الردع (من المشرع المقدس) الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور »<sup>(١)</sup>.

#### - سيرة المتشرعة :

من أئمة أهل البيت وأتباعهم وفقهاء الصحابة والتابعين حيث كانوا يتعاملون مع ظهورات الألفاظ في الشرعيات كما يتعامل معها سائر الناس في مختلف شؤونهم.

وهو تطبيق لما مضت عليه سيرة العقلاء ، وفي الوقت نفسه هو إقرار لها . والحق في هذه المسألة فكما قال السيد السبزواري في كتابه (تهذيب الأصول)<sup>(٢)</sup> : « قد استقرت السيرة العقلانية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات والمخاصلات والاحتجاجات ويستكرون على من تختلف عن ذلك . وهذا من أهم الأصول النظمية المحاورية (نظام التفاهم) بحيث يستدلّ به لا

---

(١)- الحلقة الثالثة ١/٢٦٥، الشهيد الصدر.

(٢)- تهذيب الأصول ٢/٦٦.

عليه.

وقد جرت عادة الشرائع الإلهية عليه أيضاً فيها يكون تبليغ الأحكام ، وعليها يدور نظام المعاش والمعاد ، ولو احتل ذلك لأنحى النظمات.

فحقّ عنوان البحث أن يكون هكذا : يمتنع عادةً عدم اعتبار الظواهر .  
فحجّيّة الظواهر كحجّيّة الخبر الموثق به الذي هو من الأصول العقلائيّة أيضًا».

#### ■ تشخيص الظهور :

بعد أن تبيّنا حجّيّة ظهورات الألفاظ ، والمرجع في تشخيصها ننتقل هنا إلى محاولة تعرّف طرق تشخيص ظهورات الألفاظ ليهيني الباحث منها في مجال التطبيقات العلميّة صغريّات في قياس الاستدلال لكبريّ أصالة الظهور.

ويرتّب هذا وفق الشكل الأول من القياس المنطقي كالتالي :

هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى + وكلّ ظاهر لفظي هو حجّة = إذن فهذا حجّة.  
ولنأخذ مثلاً صيغة فعل الأمر المصطلح عليها أصولياً بـ (صيغة افعل ) ، فائنا إذا أثبتنا ظهورها في الوجوب أو ثبت لدينا بإحدى الوسائل والطرق المقرّرة أنها تدلّ على الوجوب ، أي أنها ظاهرة في دلالتها على الوجوب نقول :

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب + وكلّ ظاهر حجّة = إذن فصيغة افعل حجّة.

وفي عالم الشرعيّات ننتقل لتطبيق هذا على المفردات الشرعيّة فنقول - مثلاً - :

(صل) فعل أمر + وكلّ فعل أمر ظاهر في الوجوب = إذن ، فصل ظاهر في الوجوب .

ثمّ نطبق عليه كلية الظهور لكي نصل إلى التّيّنة المطلوبة فنقول :

فصل ظاهر في الوجوب + وكلّ ظاهر حجّة = إذن ، فصل حجّة ..  
وهكذا.

وتشخيص الظهور يتحقّق في مجالين ، هما :

١ - معرفة المعنى الموضوع له اللفظ ، أو قل : معرفة المعنى الحقيقي لللفظ عندما يكون المتكلّم ي يريد المعنى الحقيقي من استعماله اللفظ وعندما يكون للكلمة معنى حقيقي واحد.

٢ - معرفة القرينة :

أ - القرينة الصارفة للفظ عن دلالته على المعنى الحقيقي إلى الدلالة على المعنى المجازي عندما يريد المتكلّم المعنى المجازي.

ب - أو القرينة المعيّنة للمعنى المراد للمتكلّم إذا كان اللفظ يدلّ على أكثر من معنى كما في الألفاظ المشتركة.

فإذا عرف الباحث أو الفقيه المعنى المقصود للمتكلّم سواء كان ذلك عن طريق معرفته للوضع أو عن طريق معرفته للقرينة المعيّنة أو القرينة الصارفة يكون قد وصل في النتيجة إلى المطلوب.

وإذا شكَ المتألقي في شيءٍ من ذلك (في المعنى الموضوع له ، أو في وجود القرينة) فهناك طرق ذكرها الأصوليون للوصول إلى ذلك أهميتها :

١ - أن يقوم الباحث نفسه بتنبيه استعمالات أهل اللغة ، ويعمل فكره مجتهداً في معرفة ذلك إذا كان لديه الوسائل العلمية التي تساعدة على ذلك بأن كان من أهل الخبرة باللغة.

مثال ذلك من اللغة العربية :

ذكر في لغتنا العربية أنّ الكلمة (قرء) من الأضداد أي أنها من المشترك اللغوي ، وهي مشتركة بين الحيض والطهر.

وقد وردت الكلمة بصيغة الجمع في آية المطلقات « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، ولم تنصب مع اللفظ القرآني قرينة معيّنة لأحد معاني القراء.

وهنا لو أراد المتكلّمي أن يسلّك طريق الاجتهد اللغوي لمعرفة المراد من القراء في الآية الكريمة فأمامه قولان في المسألة ، ومع كلّ قول دليله ، وهما :

١ - قول أبي عبيد ، وهو أنّ الاقراء مشترك لفظي بين الحيض والطهر ، نقل عنه ابن منظور في (السان العرب) أنه قال : «الاقراء : الحيض ، والاقراء : الاطهار ، وقد أقرأت المرأة ، في الأمرين جميعاً ، وأصله من دنو وقت الشيء».«

واليه ذهب الإمام الشافعي حيث نقل عنه في (السان العرب) أنه قال : «القراء : اسم للوقت ، فلما كان الحيض يجيئ وقت ، والطهر يجيئ وقت ، جاز أن يكون الاقراء حيضاً وأطهاراً».«

واستدلّ على أنّ المراد به في آية المطلقات الأطهار ، بالسنة ، قال : «وَدَلَّتْ سَنَةُ رَسُولِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَرَادَ بِقُولِهِ : «وَالْمَطْلَقَاتِ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قِرَوْءَةً» الْأَطْهَارَ ، وَذَلِكَ أَنَّ ابْنَ عَمْ لَمَّا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ، وَهِيَ حَائِضٌ ، فَاسْتَفْتَى عَمَّرَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَا فَعَلَ ، فَقَالَ : مَرْهُ فَلِي رَاجِعَهَا ، فَإِذَا طَهَرَتْ فَلِي طَلَّقَهَا ، فَتَلَكَ الْعَدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَطْلُقَ لَهَا النِّسَاءَ».«

٢ - قول أبي إسحاق ، وهو أنّ القراء هو الطهر ، نقله عنه ابن منظور في (السان)، قال : «قال أبو اسحاق : الذي عندي في حقيقة هذا : أن القراء - في اللغة - الجمع ، وأن قولهم (قريت الماء في الحوض) - وإن كان قد ألزم الياء - فهو جمعت ، و (قرأت القرآن) لفظت به مجموعاً ، و (القراء يقرى) أي يجمع ما يأكل في فيه ، فانما القراء : اجتماع الدّم في الرّحم ، وذلك انما يكون في الطهر .

وصحّ عن عائشة وابن عمر (رض) أنّهما قالا : (الاقراء والقراءة : الاطهار).

وحقّ هذا اللّفظ من كلام العرب قول الأعشى :

لما ضاع فيه من قروء نسانكـا

فالقراءة - هنا - الاطهار لا الحيض لأنّ النساء إنما يؤتمن في إطهارهن لا في

حيضهن ، فإنما ضاع بغيرته عنهن إطهارهن».

ونقل ابن منظور عن الأزهري قوله : ( وأهل العراق يقولون : القرء الحبض ، وحجتهم قوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام أقراتك ) أي أيام حبضك ». )

والعمل الذي يقوم به الباحث هنا هو تجميع اجتهادات اللغويين في أقوالهم وأدلتها ، والقاء نظرة اجتهادية متأنية وفاحصة ، ينتهي إلى نتيجة يكشف من خلالها عن المعنى المقصود في الآية الكريمة.

ومثال آخر : هو ما سلكه أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه) تحت عنوان ( مادة الأمر ) لبيان أنَّ كلمة ( أمر ) لفظ مشترك بين الطلب والشيء مستدلاً باختلاف الاشتقاد واختلاف الجمع ، قال : « والدليل على أنَّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين : الطلب والشيء ، لا أنه موضوع للجامع بينهما .

أ - أنَّ الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاد منه ، ولا يصح الاشتقاد منه بمعنى الشيء ، والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع .

ب - أنَّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على ( أوامر ) وبمعنى الشيء على ( أمور ) ، واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع .

١ - ان يرجع المتكلمي إلى علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الحمل وعدم السلب ، فما ثبته الحقيقة هو المعنى الحقيقي ، أي الموضوع له .

٢ - أن يرجع الباحث إلى أقوال علماء اللغة في معاجمهم وغيرها من كتبهم اللغوية والأدبية .

و هنا أثار الأصوليون مسألة صحة الاحتجاج بقول اللغوي وعدمها تحت عنوان ( حجية قول اللغوي ) .

□ ( حجية قول اللغوي ) :

و تمهيداً للموضوع لابدَّ من تناول النقاط التالية :

- تعريف اللغوي.

- هل اللغوي خبير أو راوٍ.

- منهج اللغويين في البحث والتأليف.

- حقيقة الوضع.

#### ▣ تعريف اللغوي:

اللغوي نسبة إلى اللغة ، لتعامله معها في البحث والتأليف أو في التأليف فقط .  
هذا التنويع للتعامل : تعامل في البحث والتأليف ، وتعامل في التأليف فقط ،  
مستفاد من واقع عمل اللغويين باعتبارهم لغوين يتعاملون مع اللغة ، وذلك لأن  
من اللغويين من هو عالم باللغة يتعامل معها من خلال مفاهيمها وقواعدها  
وملابساتها ، وأن من اللغويين من هو جماع فقط يتعامل مع اللغة في تأليف  
المعجم عن طريق تجميع مادة المعجم من أقوال وكتب الآخرين دونما اخضاعها  
للبحث أو النقد .

**فالأول** - وهو عالم اللغة - يصنف - على رأي الأصوليين - في عدد ذوي الخبرة  
والاختصاص .

ويبدو من استخدامات الأصوليين لكلمتين ( خبير ) و ( خبرة ) أنهم يريدون  
بالخبر : العالم بالعلوم الأخرى غير الشرعية ، ويعتمدونه لصاحب المهنة والحرف .  
وفي المعجم العربي يعرف الخبرير بالعالم .

ويقول المعجم أيضاً : ذو الخبرة : الذي يخبر الشيء بعمله .. والخبرير : هو  
العالم بالشيء بعد مزاولة وممارسة .

و أصحاب الخبرة : هم الذين مارسوا الشيء بأنفسهم فعرفوه معرفة تامة .  
والخبرة : معرفة الشيء مباشرة .

يقول السيد عبد الكريم علي خان في كتابه (الخمس<sup>(١)</sup>) : «إن اعتبار قول اللغوي وحيطيه إنما هو من حيث خبرويته بما يحيط به خبراً كما هو شأن كلّ خبير في ما هو خبير به».

وهذا - كما ترى - لا يشمل كلّ لغوي ، وإنما يختص باللغوي العالم (الخبير) ، ولا يعم اللغوي الجماع.

ومن طرف آخر نص بعضهم على أنّ اللغوي جماع فقط ، فقد جاء في (المنتقى) : «إنّ اللغوي شأنه ضبط موارد الاستعمال ، وهي غير متوقفة على الحدس والنظر ، بل تتوقف على الحس ، لم يكن من أهل الخبرة. نعم تشخيص الموضوع له ، يحتاج إلى أعمال نظر وحدس ولكنه ليس شأن اللغوي».

وهذا يعني أنّ الأصوليين لم يلحظوا الفرق بين اللغوي العالم والأخر الجماع.

ومن هنا رأيت أنه لابد من بيان هذا الفرق بين اللغوي واللغوي الجماع ، لما سيترتب على هذا من آثار علمية نظرية وتطبيقية.

والثاني - وهو الجماع - يصنف في عداد النقلة والرواية.

ومن الصنف الأول من مؤلفي المعاجم المطبوعة :

- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) له : معجم (العين).

- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) له : كتاب (نوادر اللغة).

- ابن السكين (ت ٢٤٤هـ) له : كتاب (إصلاح المنطق).

- ابن دريد (ت ٣٢١هـ) له : معجم (جمهرة اللغة).

- أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ) له : معجم (البازع في اللغة).

- أبو منصور الأزهري (ت ٣٧٠هـ) له : معجم (تهذيب اللغة).
- أبو نصر الجوهرى (ت ٣٩٣هـ) له : معجم (الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية).
- ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) له : المعاجم التالية : (مجمل اللغة) و (مقاييس اللغة) و (متخيز الألفاظ) وهو معجم معاني.
- أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) له : معجم (التخلص في معرفة أسماء الأشياء) وهو معجم معاني.
- أبو منصور الشعالي (ت ٤٢٩هـ) له : معجم (فقه اللغة وسر العربية) وهو معجم معاني.
- ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) ، له : معجم (المحكم والمحيط الأعظم في اللغة) وهو معجم ألفاظ و (المخصوص) وهو معجم معاني.
- عيسى بن إبراهيم الربعي (ت ٤٨٠هـ) له : معجم (نظام الغريب) في غريب اللغة.
- جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) ، له : معجم (أساس البلاغة).
- أبو منصور الجواليقي (ت ٥٤٠هـ) له : (المعروف من الكلام الأعمى).
- محمود تيمور (ت ١٣٩٣هـ) له : (معجم الحضارة).
- عبدالله العلاتلي (ت ١٤١٧هـ) له : معجم (المرجع) و (المعجم).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، له : (المعجم الوسيط) و (المعجم الكبير) طبع منه حتى الآن ثلاثة مجلدات.

ومن الصنف الثاني من مؤلفي المعاجم المطبوعة :

- ابن منظور (ت ٧١١هـ) له : (لسان العرب) ، ألفه بهدف استقصاء مفردات

اللغة العربية ، فضمنه ٨٠٠٠ مادة جمعها من الكتب التالية : التهذيب للأزهري ، والمحكم لابن سيده ، والصحاح للجوهرى ، والحواشي لابن بري ، والنهاية لابن الأثير .

- مجذ الدين الفيروز آبادى (ت ٨١٧ھ) ، له (القاموس المحيط) ، أيضاً ألفه بهدف استقصاء مفردات اللغة العربية ، فجمعها من : المحكم لابن سيده ، والعباب للصفانى ، وغيرهما ، ولكن على نحو الاختصار بحذف الشواهد .

وقال غير واحد من علماء المعجم أنَّ فيه أغلاطاً وأوهاماً وقصوراً وتناقضًا وسوء ترتيب .

ولهذا ألف عليه أكثر من كتاب منها : (الدرز اللقيط في أغلاظ القاموس المحيط) لمحمد بن مصطفى داود زاده ، و (الجاسوس على القاموس) لأحمد فارس الشدياق (ت ١٣٠٤ھ) طبع بالجوابات سنة ١٢٩٩ھ ، و (تصحيح القاموس) لأحمد تيمورباشا (ت ١٣٤٨ھ) طبع بالسلفية في القاهرة سنة ١٣٤٣ھ ، و (ترتيب القاموس المحيط) لطاهر أحمد الزاوي ، طبع بالاستقامة في القاهرة سنة ١٩٥٩م .

- محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ھ) له : (تاج العروس) .

- لويس معرف (ت ١٣٦٥ھ) له (المنجد) .

والخ .

وتتنوع المعاجم إلى ثلاثة أنواع :

#### ١- معاجم الألفاظ :

وهي تلك التي تعنى بذكر الألفاظ المفردة وقرنين كل لفظ ما له من معنى . وهي قد تطيل بذكر المعاني والشواهد ، وقد تختصر بذكر المهم أو المشهور فقط .. وما مرَّ من معاجم هو منها .

٢- معاجم المعاني :

وهي التي تعني بذكر المعاني المتعددة والمتفاوتة للشيء الواحد ، مرتبة حسب أطواره وأحواله .. وأشار إلى شيء منها في ما تقدم.

٣- معاجم الدلالة :

وهي التي تعني بتتبع التطور الدلالي للألفاظ.

ومن أمثلة معاجم الدلالة :

- معجم أكسفورد Oxford Dictionary ، وهو من أشهر المعاجم الإنجليزية.

ومن أقدم المعاجم الإنجليزية : ( معجم اللغة الإنجليزية للدكتور جونسون Language Dictionary of the English ) صدر Dr. Johnson

عام ١٧٥٥ م.

- وفي اللغة الفرنسية Dictionnaire De l'Academie Francaise معجم الأكاديمية الفرنسية ، وهو من أشهر المعجمات الفرنسية.

وأقدم معجم موسوعي فرنسي هو ( المجمع الجامع الكبير للقرن التاسع عشر ) .dictionnaire uni versel du xixem siecie Grond

من وضع بيير لاروس Larousse ، نشر ما بين عامي ١٨٦٦ - ١٨٧٦ م ، وهو من أمهات المعاجم الفرنسية ، ويعرف أيضاً بـ ( معجم لاروس ).

- وفي اللغة الفارسية فأقدم معجم هو ( لغت فرس ) لأسدی طوسی ( ت ٤٦٥هـ ).

وأحدث وأوسع معجم هو ( لغت نامه دهخدا ) لعلي أكبر دهخدا ( ت ١٩٤٦م )، توفي مؤلفه قبل أن يتم إنشاؤه. تبرأت جامعة طهران اكماله وصدر منه أكثر من مئة جزء.

ومن مهمات المعجمات الفارسية ( فرهنگ فارسی ) للدكتور محمد معین ،

ويعدّ هذا المعجم من المعاجم الدلالية.

ومن المعاجم المزدوجة الحديثة كتاب (الألفاظ الفارسية المغربية) للمطران أدي شير الكلدانى الأشوري (ت ١٣٣٣ هـ).

■ (منهج اللغويين في البحث والتأليف) :

اعتمد اللغويون في البحث والتأليف طريقتين ، هما :

١- الاستقراء :

وهو محاولة استقصاء مفردات اللغة من المسموع والمكتوب والمنقول ، ولكن دونما دراسة وبحث.

فقد يحفظ اللغوي الشيء الكثير الوفير من مواد اللغة عن ظهر قلب ، وقد يدون لغوي آخر الكلم الجم في معجمه من غير بحث في التحقيق والتدقيق.

٢- الاستنتاج :

وهي أن يبحث اللغوي في المادة اللغوية محققاً ومؤصلاً ومفرعاً.

وبتعبير آخر : الاستنتاج - هنا - يعني الاجتهد العلمي ، وتقدم ذكر شيء من اتجهادات اللغويين ومن أوضح أمثلة الاتجاهات عند العلماء العرب ما ذكره ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة) من دلالات المواد اللغوية على المعاني الجذرية المشتركة.

وعرف المنهج اللغوي - في اصطلاح لغويي العرب - بطريقتين ، هما :

١- السمع عن فصحاء العرب.

وذلك أمّا عن :

أ- طريق المشافهة.

ب- أو طريق الرواية.

٢- القياس على المسموع أو المروي من كلام العرب.

فالأول - أعني السمع - تشمله طريقة الاستقراء ، والثاني ، أي القياس - تشمله طريقة الاستنتاج (الاجتهاد).

وعني اللغويون العرب باللهجات العربية فجمعوا الشارد والوارد والشائع والشاذ ، مما يصلح مادة خصبة لمعرفة التطور الدلالي للكلمة العربية لو أنهم أرّخوا لهذه اللهجات.

كما أنّهم ابتعدوا عن ذكر ما أسموه بالموَّلد ، فلم يعنوا به ، وهو ذو دور مهمٍ في عالم التطور الدلالي.

ومع هذا انبرى بعض علمائهم إلى صنيع ما يرتبط بالتطور الدلالي ، وينفع نفعاً وانياً في الرجوع إليه في مجال الدرس الفقهي ، وذلك أمثال :

- كتاب (أساس البلاغة) ، للزمخشري.

- كتاب (غزّاس الأساس) للعسقلاني.

- كتاب (المعجم الوسيط) لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

- كتاب (المعجم الكبير) لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وستأتي على توضيحه فيما بعد.

#### ▣ (حقيقة الوضع) :

ان دراسة نشوء الدلالة اللغوية (دلالة اللفظ على المعنى) هي في واقعها دراسة لنشأة اللغة ، لأن نشأة اللغة تعني حدوث الأنفاظ اللغوية المستخدمة بين الناس للدلالة على معانيها كوسيلة لتحقيق التفاهم وتبادل الأفكار.

فكيف وجدت هذه الدلالة؟

وقبل بيان هذا ، لا بدّ من التنبّي إلى أنّ البحث في موضوع نشأة الدلالة يرتبط -

في رأي الأصوليين - ارتباطاً وظيفياً بتشخيص الظهور ، وذلك لأنّ معرفة الوضع هي المنطلق لمعرفة الظهور ، فإذا تهياً للباحث أو المتنلقي أن عرف أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، أي أنّ هذا اللفظ دالٌ على هذا المعنى ، أو قل الذي بين يديه ظاهر في هذا المعنى المعين الذي بين يديه ، وهو المطلوب.

ومن ثمّ له أن يرتب عليه آثار الظهور .

أي أنّ معرفة الوضع تفيدنا في معرفة المعنى الحقيقي لللفظ.

ولكن ما هو الوضع؟

انّ الذي أثار دراسة الوضع عند الأصوليين هو تأثيرهم فيه بما انحدر إليهم عن طريق الفلسفة اليونانية ، وهو هل دلالة اللفظ على المعنى ذاتية أو مجمولة. ولأنّ أصحابنا الإمامية كأكثر علماء الأصول من المذاهب الإسلامية الأخرى ذهبوا إلى أنّ الدلالة مجمولة وليس ذاتية ، اختلفوا في نمط الجعل ( جعل اللفظ دالاً على المعنى ) :

هل هو على نحو التخصيص أو الاختصاص؟

والفرق بين الجعلين ( التخصيص والاختصاص ) هو بتوفّر عنصر إرادة الجاعل وقصده إلى الجعل في مجال التخصيص وتصريحه به وتنصيصه عليه.

ففي التخصيص ينطلق الجاعل إلى وضع اللفظ المعين للمعنى المعين ، وجعله له عن إرادة وقصد وتصريح منه بذلك.

وفي ضوئه ، تفهم دلالة اللفظ على المعنى من أول استعماله له فيه.

وفي الاختصاص يستعمل الجاعل اللفظ المعين في المعنى المعين من غير تصريح بالوضع ، معتمداً على القرائن المصاحبة لاستعماله الموضحة لرادته المعنى من اللفظ ، وبعد شيوخ الاستعمال بين الناس وأفهّم له وأنسهم به بحصل

نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى ، فيصبح اللفظ يدلّ على المعنى بمجرد إطلاقه مستغنِيًّا عن القراءة .

وقد يُقسموا الوضع - على أساس من هذا - إلى قسمين :

#### ١- الوضع التعييني :

وهو الذي يتمّ عن طريق تخصيص اللفظ بالمعنى .

#### ٢- الوضع التعييني :

وهو الذي يتمّ عن طريق اختصاص اللفظ بالمعنى .

ثمَّ تسألهوا عن الوضاع : من هو ذلك الوضاع للغة ؟

ويجيب أستاذنا المظفر فيقول :

- « قيل : إنَّ الوضاع لابدَّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهُم بتلك اللغة .

- وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب - إنَّ الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به ، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم ، وتألّف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ ، حتى تكون لغة خاصة ، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر . وهذه اللغة قد تتشعّب بين أقوام متباينة ، وتتطور عند كلّ قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة ، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكلّ جماعة لغتهم الخاصة .

وعليه :

تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به ومما يدلّ على

اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً نقل ذلك في تاريخ اللغات ، ولعرف عند كلّ (أهل) لغة واضعها»<sup>(١)</sup>.

فهو يأخذ بالنظرية الحديثة في نشأة اللغة القائلة بأنّ اللغة ظاهرة اجتماعية تخصّص لمواصفات وشروط الظاهرة الاجتماعية التي منها (التلقائية) ، ومن هنا قالوا : إنّ اللغة تنشأ نتيجة الحاجة إلى التفاهم.

ولأنّ اللغة - كما رأينا - هي مجموعة الألفاظ المستعملة بين الناس للدلالة على معانيها كوسيلة تفahم تكون من المواد الطبيعية وليس من الكلمات التي لا موطن لها - بصفتها كليات - إلّا الذهن.

والمادة الطبيعية - من ناحية منهجية - يرجع فيها إلى الحسّ والطبع لا إلى الفلسفة والمنطق.

ولعل المفارقة من هنا جاءت ، حيث افترض الأصوليون في وظيفة اللغوي أن يفرق في موارد الاستعمالات اللغوية بين الحقائق والمجازات ، لأنّهم يقدرون أن هناك أوضاعاً معينة قرنت بالتصريح بها ، وأخرى قرنت بالقرائن الأخرى ، وعلى اللغوي أن يميز بين هذه.

ولأنّهم لم يقفوا على هذا في مراجع اللغة العربية ، وبخاصة ما رجعوا إليه من مراجع الألفاظ مثل (القاموس المحيط) الذي أكثروا من الرجوع إليه والاعتماد عليه ، قالوا : إنّ خبرة اللغوي منحصرة في تتبعه لموارد الاستعمال ، وهذه لا تفيد في التمييز بين الحقيقة والمجاز ، ولا في تعين الموضوع له ، يقول السيد علي خان : «لكن خبروية (يعني خبرة) اللغوي إنما هي في موارد الاستعمال لا في تعين الوضع وتحديد الموضوع له».

---

(١)-أصول الفقه ٩/١ .١٠

مع أن الواقع في اللغات - بصفتها ظواهر اجتماعية - غير هذا الذي ذكره  
للحوض.

ذلك أن التخصيص والاختصاص موجودان في كل دلالة ، أي مع كل لفظ له  
معنى ، ذلك أن ابن اللغة عندما يفتقر إلى الرمز أو الإشارة إلى معنى من المعاني  
يأتي باللفظ قاصداً لاستعماله في المعنى ، ثم يستعمله فيه ، والاستعمال هو الذي  
يكشف عن التخصيص ، ثم يأتي الاختصاص بعد تكرار الاستعمال وأنس  
الآخرين به.

فلا يوجد وضع تعيني ولا آخر تعيني ، وإنما هو وضع مقتنٍ بالاستعمال ،  
وإذا شئت قلت : استعمال مقتنٍ بالوضع .

في ضوء هذا :

بوسع العالم اللغوي تتبع التطور الدلالي للكلمة من ناحية تاريخية .  
ومن خلاله يمكننا تمييز الحقائق من المجازات ، والحقائق الأولى من التي  
جاءت بعدها .

وقد قام بعض علماء اللغة العربية الذين هم في الوقت نفسه من علماء الدين  
الإسلامي أيضاً بوضع المعجم الدلالي الذي يفرق فيه بين الحقيقة والمجاز ،  
لعلهم بالحاجة إليه في مجال دراسة الألفاظ الشرعية ، ولمساعدة المتأذبين في  
استخدامات المجازات في التعبير الأدبي .

وذلك كالذي صنعه جار الله الرمخشي في كتابه (*أساس البلاغة*) حيث أفرد  
فيه المجاز عن الحقيقة ، والكناية عن التصريح ، قال في مقدمته : « ومنها (أي  
خصائص كتابه) تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح ، بافراد المجاز عن  
الحقيقة ، والكناية عن التصريح » وذلك بأن خصص القسم الأول من أي مادة  
للمعنى الحقيقي ، والقسم الثاني للمعنى المجازية ، مبتدأ له بقوله: (ومن المجاز) .

ومثالاً لذلك قوله في مادة (ظ، أ، ر) : « هي ظنّه ، وهو ظنّه ، وهم وهنّ أظاره ، وبنو سعد أظار رسول الله ﷺ ، وظاءرت المرأة مظاءرة : أخذت ولداً ترضعه ، وانطلقت فلانة تظار ، وأظارلت ظنراً ، وظفرت الناقة على غير ولدها أو على البو فهي ظنور ، وهنّ أظار وظوار ، وظارها بالظار وهو ما تظار به من غمامات في أنفها لئلا تشم ريح المظور عليه .»

ومن المجاز : ظارته على أمر كان يأبه ، وما ظأرني عليه غيرك ، وظارني فلان على ذلك وما كان من بالي ، وفي مثل ( الطعن يظار ) : يعطف على الصلح ، وظار على عدوه : كرّ عليه ، والأثافي ظوار للرماد .

ومن المجاز في الإسناد : ظارت : أخذت ظنراً لولدي » .

وكالذى صنعه ابن حجر العسقلاني ( ت ٨٥٢ هـ ) من تأليفه كتابه ( غراس الأساس ) الذى جمع فيه مجازات ( أساس البلاغة ) وأضاف إليها ما فات الزمخشري من مجازات وقف هو عليها في المعجمات الأخرى .

وتوجد منه نسخة خطية في مكتبة طلعت المودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٣ لغة (١) .

إن الاطلاع على مثل هذا المعجم حيث نعرف المجاز منه نعرف إن ما سواه مما ذكر في المعاجم الأخرى هي معانٍ حقيقة ، وإن لم ينضوا على أنه معنى حقيقي . ومما يفيد في الرجوع إليه لمعرفة المعاني الحقيقة ( المعجم الكبير ) من صنع مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

فقد اتبَع في ترتيب ومعالجات هذا المعجم للمواد اللغوية الطريقة التالية :

١ - يذكر في صدر المادة نظائرها من الساميّات الأخرى إن وجدت .

(١) - انظر : مقدمة الشيخ أمين الخولي لأساس البلاغة .

٢ - يذكر المعاني الكلية متدرجة من الأصلي إلى الفرعى ، ومن الحسى إلى المعنى ، ومن الحقيقى إلى المجازى .  
صدر منه حتى الآن ثلاثة مجلدات .

ومثله صنوه (المعجم الوسيط) حيث تميز بتوسيعه في ذكر المصطلحات العلمية الحديثة ، وإقرار الكثير من الألفاظ المولدة والمعرفة الحديثة وفيه ثلاثون ألف مادة ، و مليون كلمة وستمائة صورة .

بعد أن عرفنا من خلال التمهيد من هو اللغوي وما هو منهجه وما هو واقع وحقيقة الوضع اللغوي نستعرض - هنا - ما ذكره الأصوليون في حجية قول اللغوي سلباً وإيجاباً .

يقوم خلاف الأصوليين في حجية قول اللغوي على أساس من تقييمهم لواقعه باعتباره لغويًا ولو اقع عمله في تعامله مع اللغة .

فذهب بعضهم - كما رأينا - إلى أنه من أهل الخبرة ، وذهب آخرون إلى أنه جماع ينقل ويروي المسموع فقط .

وعلى أساس أنه من أهل الخبرة يكون شأنه شأن أهل الخبرة في كل صناعة وعمل ، فيصبح الرجوع إليه في تشخيص الأوضاع اللغوية ، كما يصبح الرجوع لغيره من أهل الخبرة لسيرة العقلاء القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة لمعرفة ما يختص بعملهم .

« لأنَّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، فلا بدَّ أن يحكم الشارع بذلك أيضًا ، إذ أنَّ هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليه آراء العقلاء والشارع منهم ، بل رئيسهم .»

وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد ، غاية الأمر أننا اشتربطنا في المجتهد شرطًا خاصًا كالعدالة والذكورة لدليل خاص .

وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي ، لأنَّه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين.

وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي كما ورد في المجتهد<sup>(١)</sup>.

وعلى أساس أنَّ اللغوي من النقلة والرواية للاستعمالات اللغوية قالوا : لا حجَّة في نقله لأنَّ أقصى ما نفيده منه الظن بصحَّة نقله ، ولا دليل بالخصوص على حجَّية هذا الظن إلا ما ذكر من اتفاق الفقهاء أو اجماعهم على الرجوع إلى قول اللغوي.

وهذا اتفاق أو الاجماع غير تام.

اما باعتباره اجماعاً فهو غير كافٍ لأنَّ المعصوم لا يرجع إلى أهل اللغة وباعتباره اتفاقاً فأنَّا لا نعلم أنَّ رجوع جميع الفقهاء كان لمعرفة الأوضاع اللغوية ، إذ قد يكون للاستئناس به لإفاده الاطمئنان أو القطع ، والعمل استناداً لأحدهما الحاصل من قول اللغوي لا إلى قول اللغوي.

وذهب الفخر الرازي إلى صحة نقل اللغوي وسلامة الاحتجاج به إذا كان ثقة لأنَّ سيرة العقلاة قائمة على قبول خبر الثقة ، والأصوليون اعتبروا وصحيحاً مثل هذا في ما هو أهمَّ من اللغة وهو الشرع حيث اعتبروا خبر الثقة ورثباً الآثار العلمية والشرعية عليه ، ففي اللغة أولى ، وبخاصة أنَّ اللغة هي الأصل للتمسك بخبر الثقة في الشرعيات ، قال في (المحسوب)<sup>(٢)</sup> متعجبًا : والعجب من الأصوليين أنَّهم أقاموا الدلالة على أنَّ خبر الواحد حجَّة في الشرع ، ولم يقيموا

الدلالة على ذلك في اللغة ، وكان هذا أولى لأن إثبات اللغة كالأصل للتمسّك بخبر الواحد ، ويتقدير أن يقيموا الدلالة على ذلك فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات وال نحو ، وأن يتحققوا عن أسباب جرهم وتعديلهم كما فعلوه في رواة الأخبار ، لكنهم تركوا ذلك بالكلية ، مع شدة الحاجة إليه ، فإن اللغة والنحو يجريان مجرّى الأصل للإسند بالنصوص ».

ونتيجة لهذا القول :

- ١ - إذا كان اللغوي من علماء اللغة فهو من أهل الخبرة ، والرجوع إليه رجوع إلى أهل الخبرة ، وهو - أعني الرجوع لأهل الخبرة - ظاهرة اجتماعية عامة مسلمة.
- ٢ - وإذا كان من النقلة والرواية يرجع إليه - في ضوء ما حفّقه الفخر الرازى ، وهو تحقيق ناهض بالمطلوب - من باب الرجوع إلى خبر الثقة ، وبخاصة أنّ اللغة هي أساس الشرعيات التي ينقلها الرواية. ولكن لعلمنا باواقع محتويات كتب أهل اللغة لا بدّ من إحراز توفر اللغوي على الوصفين التاليين : الوثافة والضبط.

دلالة المؤول :

المؤول - بصيغة اسم المفعول - من الأول ، بمعنى الرجوع .. هذا في اللغة ، وفي الاصطلاح :

المؤول : هو اللفظ الذي يحمل على المعنى المرجوح ، الذي عبرنا عنه - في ما سلف - بالمحتمل في مقابل المظنون.

وعرفة ابن حزم يقوله : « التأويل : نقل اللفظ عن ما اقتضاه ظاهره وعتاً ووضع له في اللغة إلى معنى آخر ».

فالمؤول هو ما يقابل الظاهر في درجة الترجيح ، فما كان في الطرف الراجح فهو المظنون ، وما كان في الطرف المرجوح هو المؤول ، ويراد به ما يحمل فيه اللفظ على غير الظاهر ، وذلك لاقترانه بقرينة صارفة إذا كان المعنى مجازياً ، أو

بقرينة معنية إذا كان المعنى مشتركاً ، كما في قوله تعالى : « وسائل القرية » حيث أؤلت الآية الكريمة بأنّ المراد (أهل القرية) بقرينة عدم إمكان توجيه السؤال إلى القرية - عقلاً - لأنّها جماد لا يعي السؤال ولا يردّ الجواب .  
وهو من المجاز .

ومثل قولهم (أرسل القوم عينهم) أي ربيتهم - وهو الطليعة الذي يرقب العدو من مكان عالٍ لثلاً يدهم قومه - وذلك لأنّ العين الباصرة لا ترسل إرسالاً يستلزم إنفصالها عن الجسد .  
وهو من المشترك .

ومثل هذه الدلالة حجّة لأنّ القرينة تعطي اللفظ ظهوره في المعنى الذي صرفه إليه أو عينته فيه ، والظهور - كما تقدّم - مما تبني العقلاً على الأخذ به .

#### دلالة المجمل :

المجمل - بصيغة اسم المفعول - من الإجمال بمعنى الإبهام ، الناشئ من الالتباس والغموض .

وعرف بـ « ما كان معناه غير مؤكّد ولا متميّز ، ولم يعبر عنه ، أو يبيّن في وضوح » .

وعرف أيضاً بـ « مالم تتضح دلالته » .

وهذا التعريف يوضح بأنّ المجمل له دلالة إلا أنها غير واضحة .

وفي توضيجه يقول أستاذنا المظفر : « والمقصود من المجمل : ما جهل فيه مراد المتكلّم ومقصوده إذا كان لفظاً ، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً .

ومرجع ذلك إلى أنّ المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له ». وهو يقابل المبين - كما تقدّم - لأنّ المبين له ظاهر يدلّ عليه بنفسه أو بمساعدة

القرينة.

وقد ذكر الأصوليون موارد لما اختلف في إجماله وبيانه ، وهي - كما أحصاها وسلسلها الدكتور الحفناوي في كتابه (أثر الإجمال والبيان في الفقه الإسلامي) :-

#### ١- إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان :

ويعنون بهذا أن يرد لفظ شرعي أضيف فيه الحكم التكليفي إلى الأعيان. وتوضيح هذا : إن الأحكام التكليفية تتعلق بالأفعال ، فإذا جاء نص شرعي علق فيه الحكم بالأعيان كقوله تعالى : « حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ » و « حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ » حيث علق التحريم المذكور في الآيتين الكريمتين بذات الأم وبذات الميته .. فهل يعتبر مثل هذا النص مجملًا فتوقف عن الأخذ به ، أو أن هناك قرينة توضح المقصود منه يمكننا الاعتماد عليها والأخذ به.

في مثل هذا اختلف العلماء على مذهبين يتلخصان في أن بعضهم نظر إلى النص مستقلًا عن فهم العرف له فتساوت عنده الاحتمالات فتوقف ، وأن بعضهم نظر إلى النص مرتبًا بواقع فهم العرف الاجتماعي له فاعتبره قرينة رافعة للإجماع ومعينة للمراد.

المذهب الثاني وهو مذهب الجمهور ، قالوا : لا إجمال في مثل هذه النصوص محتاجين بالتبادر ، ذلك « أَنَّ الَّذِي يُسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ قَوْلِ الْقَاتِلِ (هذا طعام حرام) هو تحريم أكله ، ومن قول القاتل هذه المرأة حرام ) هو تحريم وطئها . وتبادر الفهم دليل الحقيقة ، وعليه فالمفهوم من قوله تعالى : « حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ » هو تحريم الوطئ ، لأنَّه أعظم ما يقصد من النساء .

وكذا قوله تعالى : « حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ » فإنَّ المفهوم منه هو تحريم أكلها ، لأنَّه أعظم ما يقصد من الحيوان قبل موته .

**المذهب الأول :** وهو مذهب جماعة منهم : أبو الحسن الكرخي الحنفي وأبي

عبد الله الحسين بن علي البصري الحنفي والقاضي أبي يعلى الحنبلي وبعض الشافعية، قالوا: بأن إضافة الحكم التكليفي تحليلًا أو تحريمًا إلى الأعيان يجب إجمال النص فيتوقف عن الأخذ به، متحججين بأنه «لما استحال تعلق التحريم بالأعيان، وجب أن يقدّر في الكلام ما يصح أن يتعلق به التحريم.

وإذا تعين التقدير فاما أن نقدر جميع الأفعال المحتملة، وهو باطل، لأنَّ التقدير على خلاف الأصل، فلا يقدر إلا بقدر ما تدعوه إليه الضرورة ، والضرورة لا تدعو إلا إلى ما لا يتم الكلام إلا به ، ولا تدعو إلى الجميع ، وعليه فلا يقدر الجميع، وإنما يقدر البعض.

وهذا البعض المقدر :

اما معين.

أو غير معين.

والمعين باطل، لأنَّه ترجيح بلا مرجع لاستواء جميع الأفعال.

وإذا بطل أن يكون الفعل المقدر معيناً، وجب أن يكون غير معين ، وحينئذ يكون اللفظ محملًا ، وهو المطلوب ».«

ورد من قبل الجمهور بأنَّ جميع الأفعال المحتملة هي مجازات ، والقرينة مرجح لأحدها على سواه.

وقلنا : إنَّ القرينة - هنا - هي الفهم العرفي ، والعرف - هنا - يفهم أنَّ متعلق التحريم في الآية الأولى هو الوطئ ، وفي الثانية هو الأكل ، وبه يرتفع الإجمال.

٢- الكلام الذي يتوقف صدقه على التقدير :

مثاله قول النبي ﷺ : (رفع عن أمنتي الخطأ والنسيان) فإنَّ ظاهر هذا الحديث الشريف يفيد رفع ذات الخطأ ذات النسيان ، وهو خلاف الوجdan لأنَّ الخطأ والنسيان واقعان في أمة محمد ﷺ قطعاً.

ومن هنا لا يصح حمل اللفظ على ظاهره ثلّا يلزم منه كذب أخباره اللهم إلا فهو مستحبٌ منه اللهم إلا لأنَّه الصادق المصدق.

فالأمر يدور بين موقفين :

- أمَّا اعتبار النص مجملًا ، والتوقف عن الأخذ به.

- وأمَّا التقدير بما يناسب ، حسب الفهم العرفي.

فكان في المسألة - على هذا - مذهبان أيضًا :

مذهب الجمهور القائلين بعدم الإجمال ، محتاجين بأنَّه لما كان المعنى الظاهر لللفظ غير مراد قطعًا ، يتعيَّن حمل اللفظ على إرادة أحد مجازاته ، وحيث لا يوجد له إلَّا مجازان هما :

١- رفع أو الغاء الإنم أو المؤاخذة أو العقوبة على الخطأ.

٢- رفع حكم الخطأ.

«ولما كان إنْم الخطأً أظهر عرفاً لتبادره إلى الذهن ، رجح على المجاز الآخر ، فالستيد لو قال لعبدة : (رفعت عنك الخطأ) لفهم أهل العرف من هذا القول رفع المؤاخذة والإثم عن العبد ، بدليل أنه لو قال السيد ذلك ثم عاقب عبدة ، عدّ في نظر أهل العرف متناقضًا».

ومثال أبي الحسين البصري وأبي عبدالله البصري وبعض الحقيقة القائلين بالإجمال ، احتجوا بـ «أنَّ رفع نفس الخطأ ونفس النسيان لا يصح ، لأنَّه واقع ، والواقع لا يرتفع ، وعليه فلا بد من تقدير شيء ، وهو متعدد بين أمور لا حاجة إلى جميعها ، لأنَّ التقدير خلاف الأصل ، فلا يقدر إلَّا يقدر ما تدعى الحاجة أو الضرورة إليه ، والضرورة لا تدعى إلَّا مالا يتم الكلام إلَّا به ، ولا تدعى إلى الجميع ، فلا يقدر الجميع ، وإنَّما يقدر البعض».

وهذا البعض المقدر :

- أمّا معين.

- وأمّا غير معين.

والأول باطل لأنّه ترجيح بلا مرجح.

وإذا بطل أن يكون الفعل المقدر معيناً، وجب أن يكون غير المعين، وحينئذ يكون اللفظ مجملأً«.

وأجيب عنه بما أجبت عن سابقه بأنّ الفهم العرفي قرينة مرجحة ومعينة فلا إجمال في البين.

### ٣- دخول النفي على الحفائق الشرعية :

وهذا كالذى في الأحاديث التالية :

- (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

- (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل).

- رواية (الدعائم) عن علي عليهما السلام أنّه قال : لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد إلا أن يكون له عذر أو به علة ، فقيل له : ومن جار المسجد يا أمير المؤمنين ؟ قال : من سمع النداء.

وأيضاً في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول ، وهو مذهب الجمهور بنفي الإجمال ، وبتقدير إرادة إحدى مجازي اللفظ هنا حسب ما يفهم من القرائن ، والمجازان هما :

أ - الصحة.

ب - الكمال.

ففي الحديثين الأزلين المراد نفي الصلاة الصحيحة ونفي الصيام الصحيح لثبوت وجوب قراءة الفاتحة ، ووجوب ثبيت النية بالنصوص الشرعية الأخرى. وفي الحديث الثالث يحمل على إرادة نفي الكمال ، أي لا صلاة كاملة من حيث الشواب والأجر إلا في المسجد لثبوت استحباب ذلك بالنصوص الشرعية الأخرى.

والفرق بين التقديرتين هو أن الفعل في التقدير الأول (نفي الصحة) يقع باطلأً عند المخالفة.

وفي التقدير الثاني (نفي الكمال) يقع صحيحاً إلا أن ثوابه يكون أقل من ثوابه عند الموافقة.

المذهب الثاني : هو مذهب أهل الرأي ، وقال به أيضاً القاضي أبو بكر الباقياني والقاضي عبدالجبار المعترلي وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو عبدالله البصري.

« وقد اختلف هؤلاء في تقرير الاجمال على ثلاثة وجوه :  
الأول : أنه ظاهر في نفي الوجود ، وهو لا يمكن ، لأنه واقع قطعاً ، فاقتضى ذلك الاجمال .

الثاني : أنه ظاهر في نفي الوجود ونفي الحكم ، فصار مجملأً .

الثالث : أنه متعدد بين نفي الجواز ونفي الوجوب ، فصار مجملأً .»

وفي الموازنة نقول : أنه ما دام هناك فرينة ترفع الاجمال وتعين المراد تتبع القرينة لأنها تكشف عن ظهور اللفظ في المعنى المقترب بها .

#### ٤ - تردد الحكم بين متعلقيْن :

كما في قوله عليه السلام : « من استجمار فليوتر » فإن متعلق حكم الوتر ( وهو الوجوب ) متعدد بين الجمار فيلزم الاستجمار ثلاثة وبثلاث أحجار ، وبين فعل

الاستجمار ( الاستجاء ) فيلزم فيه الاستجمار ثلاثة سواء .  
كان بوتر من الأحجار أو بشفع .

ففي الأول يحتمل معنيين : الوتر في الاستجمار ( فعل الاستجاء ) والوتر في الجمار ( مادة الاستجاء ) .

وفي الثاني يحتمل معنى واحداً وهو الوتر في الاستجمار لا في الجمار .  
وكما في قوله عليه السلام : « لا ينكح المحرم ولا ينكح » ، فلأن النكاح مشترك بين العقد والوطء يأتي حكم الحرمة مردداً بين تعلقه بالوطء فيحرم على المحرم أن يطأ غيره كما يحرم عليه أن يمكّن غيره من وطنه ، وتعلقه بالعقد فيحرم على المحرم أن يعقد لنفسه وأن يعقد لغيره .

وحرر الدكتور الحنفاوي محل الخلاف في المسألة كالتالي :  
« **اللفظ الوارد** :

- أمّا أن يظهر كونه حقيقة في ما قيل من المحملين مع اختلافهما .
- أو كونه حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر .
- أو لم يظهر أحد الأمرين .

فإن كان من القسم الأول أو الثاني فلا معنى للخلاف فيه :  
أمّا الأول فلتتحقق إجماله .

وأمّا الثاني فلتتحقق الظهور في أحد المحملين .  
وأنهى النزاع ( الخلاف ) في القسم الثالث « . »

وهو ( أعني الخلاف ) على ثلاثة أنواع هي :

- ١ - لا إجمال في اللفظ ، وذلك لظهوره في ما يفيد معنيين .

٢ - أنه مجمل ، لتردد़ه في التعلق.

٣ - ان كان المعنى الواحد أحد المعنيين عمل به لأنَّ القدر المتيقن في البين ، ويتوقف في العمل بالآخر للتردد़ فيه.

وإذا لم يكن المعنى الواحد هو أحد المعنيين كان اللفظ مجملًا.

وكما قلنا سالفاً أن النصوص الأخرى الواردة في الموضوع تقوم بدور القرينة الرافعة للأجمال والمعينة للمطلوب ، كذلك الشأن هنا ، لقاعدة (رفع التباس المتشابه بالمحكم ورفع غموض المجمل بالمبين) .

٤ - دوران اللفظ بين إفادته حكماً شرعياً أو وضعياً لغويأ.

وبتعبير آخر : تردد معرفة مقصود المتكلّم بين إرادته الأخبار فيفيد الإشارة إلى الاستعمال اللغوي ، أو إرادته إنشاء فيفيد الجعل والتشريع ، كما في قوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » فيحتمل أن يكون هذا إخباراً منه عليه السلام بأنَّ الطواف بالبيت في اللغة العربية يسمى صلاة ، لأنَّ الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ومن ثم سمى الطواف صلاة لما فيه من الدعاء.

ويحتمل أن يكون إنشاء لحكم يفيد بأنَّ الطواف كالصلاحة شرعاً أي أنه مشروط بما شرطت به من النية والطهارة والستائر ، والخ.

وكقوله عليه السلام : « الإثنان فما فوقهما جماعة ». فإنه يحتمل أن يكون هذا إخباراً منه عليه السلام بأنَّ أقلَّ الجمع إثنان.

ويحتمل أن يكون إنشاء لحكم أنَّ أقلَّ عدد تحصل به الجماعة في الصلاة هو الإثنان.

وفي المسألة قولان :

- قول بالإجمال ، للترددُ المذكور.

- وآخر بالبيان ، لأنّ ظاهر حال النبي ﷺ أنّ ما يصدر منه يحمل على أنه في مقام التبليغ ، وبخاصة إذا دار الأمر بين الإخبار والإنشاء .  
فظاهر الحال - هنا - قرينة قائمة للحمل على الإنشاء وإرادة الحكم الشرعي .  
والقرينة بيان يرفع غموض الإجمال .

وبعد :

فأمثلة الإجمال كثُر ، وما تقدّم إنّما هو نماذج فقط والقاعدة هنا : إذا كان هناك بيان فانّ الموقف أن يرجع إليه في رفع غموض الإجمال . وإذا لم يوجد من البيان ما يصلح قرينة لذلك فال موقف التوقف .

## تعين مراد المتكلّم

لا زلنا نتناول بالدرس الظنون المعتبرة ، فأتينا منها على ( خبر الثقة ) من حيث السند ، و ( ظهور اللفظ ) من حيث الدلالة .  
وهما الخطوتان الأولىان في دراسة النص الشرعي نظريًا واعتماده تطبيقياً .  
والخطوة الثالثة هي تعين مراد المتكلّم ، والمقصود به المعصوم في مجالى الدرس والتطبيق الفقهيين .

فالخطوات لدراسة النص الشرعي هي :

- ١ - التأكّد من قطعية أو ظنية السند .
- ٢ - التأكّد من قطعية أو ظنية الدلالة .
- ٣ - تعين مراد المعصوم من عبارة النص في مفرداته وتركيبيه .  
وقد عبر الأصوليون عن هذا بـ ( تشخيص مراد المتكلّم ) .

وتشخيص الشيء تعينه وتمييزه من سواه ، يقال : ( شخص الشيء ) إذا عينه وميّزه من سواه .

ويريدون بمراد المتكلّم المعنى الذي يقصده المتكلّم من كلامه .

يقول الشيخ الأنصاري في (الرسائل) : « ان إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج ~~عليها~~ موقوف على مقدمات ثلاثة :

الأولى : كون الكلام صادرًا عن الحجّة .

الثانية : كون صدوره لبيان حكم الله ، لا على وجه آخر من تقيّة وغيرها .

الثالثة : ثبوت دلالتها على الحكم المدعى » .

ويتوقف تعين مراد الإمام المعصوم من الرواية على ما يلي :

الخطوة الأولى : إحراز أن الإمام المعصوم كان في مقام بيان الحكم الشرعي .

يقول الشيخ الأنصاري - وهو في معرض الإستدلال على ما قدم من مقدمات ذكرت في أعلاه - :

« وأما المقدمة الثانية فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي .

وهي حجّة ، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاة من حمل كلام المتكلّم على كونه صادرًا لبيان مطلوبه الواقعي ، لا لبيان خلاف مقصوده من تقيّة أو خوف ، ولذا لا يسمّع دعواه ممّن يدعّيه إذا لم يكن كلامه محفوظاً بأماراته » .

والأصل الذي أصل هنا - كما يختصره ( مصباح الأصول ) - هو « الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان لاستقرار بناء العقلاة على ذلك ، ما لم تظهر قرينة على خلافه » .

والخطوة الثانية : تعيين وتشخيص المعنى المقصود للمقصوم من كلامه .  
وبتعبير آخر : فهم النص بمفرداته وتركيبه بحمله على ظاهره ما لم تكن هناك  
قرينة تصرفه عنه .

ويتم هذا على مراحل ، هي :

أ - إثبات أصل ظهور لفاظ النص .

ويتأتى هذا عن طريق معرفة المعنى الحقيقي للفظ بواسطة الوضع أو غيره .  
ب - إثبات بقاء دلالة اللفظ على هذا المعنى الظاهر ، وعدم عدول الإمام  
المقصوم عنه في النص الذي بين يدي الباحث .

ويكون هذا بإجراء أصالة عدم القرينة التي تعني حمل اللفظ على معناه  
ال حقيقي عند الشك .

ج - إثبات أن مقصود الإمام المقصوم من كلامه هو المعنى الظاهر .  
ويحصل هذا بإجراء أصالة الظهور .

وقد وقع الخلاف بينهم في أن أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الاطلاق  
هل هي أنواع لأصالة الظهور ، أو هي أنواع لأصالة عدم القرينة .

وممن ذهب إلى الأول أستاذنا السيد الحكيم في (حقائق الأصول ).  
وممن ذهب إلى الثاني الشيخ الأنصاري كما يظهر من عبارته في (الرسائل ).  
وسواء كانت هذه الأصالات نوعاً للظهور أو نوعاً لعدم القرينة توصل إلى  
النتيجة المطلوبة عند تطبيقها .

## تتمة تقسيمات أدلة الفقه

□ ( التقسيم الرابع ) :

هو تقسيم الدليل الفقهي باعتبار نوعية ما يوصل إليه من تكليف إلى :

١- الدليل الاجتهادي :

وهو الذي يوصل إلى الحكم الواقعى.

ويختص هذا بالكتاب والسنّة.

٢- الدليل الفقاهي :

وهو الذي يوصل إلى الحكم الظاهري عند الجهل بالحكم الواقعى.

وترجع نشأة هذا التقسيم إلى أمد غير بعيد ، قد يحدّد بعهد أو آخر متأنّخرين.

وقد عدل عنه الأصوليون المعاصرون ومن قبلهم بقليل ، إلى التغيير في تسمية المصطلح ، والتشعيب في التفريع.

والذي يبدو لي - وكما يظهر مما يأتي - أنَّ التقسيم الجديد - الآتي - بعد لما يستقرَّ استقراراً تاماً.

ولهذا سأذكره بألوانه المتداولة في الدرس الأصولي الراهن :

- التقسيم إلى :

١- الدليل :

ويريدون به الدليل القطعي ، وهو الذي يكشف عن واقع الحكم كشفاً تاماً.

## ٢-الأمارة:

ويعنون بها الدليل الذي أقرَّ الشَّرْعُ الحَنِيفُ اعتباره دليلاً، ممَّا يفِيدُ الظَّنَّ فِي نتائجه عند الرجوع إِلَيْهِ وَالإِسْتِدَالَالْ بِهِ، وَلَكِنْ شَرِيْطَةً أَنْ تَكُونَ فِيهِ درجة من الكشف عن الواقع.

ويطلق على الظنِّ الذي تفيده الأمارة اسم الظنِّ الخاص ، وهو الذي أعطاه الشَّرْعُ اعتباره في مقابل الظنِّ المطلَق الذي ألغى الشَّرْعُ اعتباره (انَّ الظنَّ لا يغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً).

فالظنِّ الخاص - في واقعه - استثناء من حكم الظنِّ المطلَق.

ويعبر عن الأمارة أيضاً بالطريق العلمي - نسبة إلى العلم - لأنَّ نتيجتها وهي الظنِّ بالحكم تقوم مقام العلم بالحكم ، وتستعمل استعمال الطريق المفيد للعلم بالحكم الواقعي.

ولهذا جاز استعمال الأمارة والرجوع إليها في عرض الرجوع إلى الدليل الذي يفيد العلم.

وذلك نحو الأخذ بخبر الثقة مع قدرة المكلَّف على الرجوع إلى المعصوم وأخذ الحكم منه مباشرةً.

نعم ، إذا رجع المكلَّف إلى المعصوم وسمع الحكم منه لا مجال للرجوع إلى الأمارة.

ويكتفي بالظنِّ الذي تفيده الأمارة أن يكون ظنًا نوعياً «ومعنى الظنِّ النوعي: انَّ الأمارة تكون من شأنها أن تُفِيدُ الظنَّ عند غالِبِ النَّاسِ ونوعِهم ، واعتبارها عند الشَّارِعِ إنَّما يَكُونُ مِنْ هَذِهِ الجِهَةِ ، فَلَا يَضُرُّ في اعتبارها وحجيتها أَلَا يَحْصُلُ منها ظنٌّ فعلٍ لِلشَّخصِ الَّذِي قَامَتْ عَنْهُ الأمارة ، بَلْ تَكُونُ حَجَّةً عَنْهُ هَذَا الشَّخْصِ أَيْضًا حِيثُ أَنَّ دَلِيلَ اعْتِبَارِهَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الشَّارِعَ إِنَّمَا اعْتَبَرَهَا حَاجَةً وَرَضِيَ

بها طريقاً لأنَّ من شأنها أن تفيد الظنَّ وان لم يحصل الظنُّ الفعلي منها لدى بعض الأشخاص»<sup>(١)</sup>.

### ٣-الأصل :

ويقصدون به الأصل العملي الذي يعين الوظيفة العملية للمكلَّف عند عدم وقوف الفقيه على الدليل المقطعي أو الأمارة الطينية.

ويسُمُّوه إلى قسمين :

#### أ-الأصل الاحرازي أو المحرز :

وهو الذي فيه درجة من الاراءة الكاشفة عن الواقع ، ولكن أقل من مستوى الأمارة.

ومثُلُوه بالاستصحاب بناءً على أنه أصل لا أمارة.

وسمى بالاحرازي والمحرز لأنَّ يحرز الواقع في الجملة ، أو قل بعض الأحراز.

#### ب - الأصل غير المحرز :

وهو الذي لا حكایة فيه عن الواقع ، وإنما يقوم - فقط - بتعيين الوظيفة العملية.

ويتمثل هذا في أصل البراءة وأصل الاحتياط وأصل التخيير.

وهذا الذي ذكرته هو ما قد يستفاد من ظاهر كلام أستاذنا الشيخ المظفر عن الحجَّة في تعريفها وتقسيمها.

- التقسيم الذي ذكره أستاذنا التقى الحكيم في (الأصول العامة).

حيث قسم الحجَّة إلى :

أ - الذاتية :

وهي التي تفيينا القطع.

سميت بذلك لأن حجية القطع قائمة بذاته ، غير مفتقرة إلى جعل (اعتبار).

ب - المجمولة :

وهي التي تفيينا الظن ، والتي جعل الشارع لها الدليلية ، أي اعتبرها دليلاً.

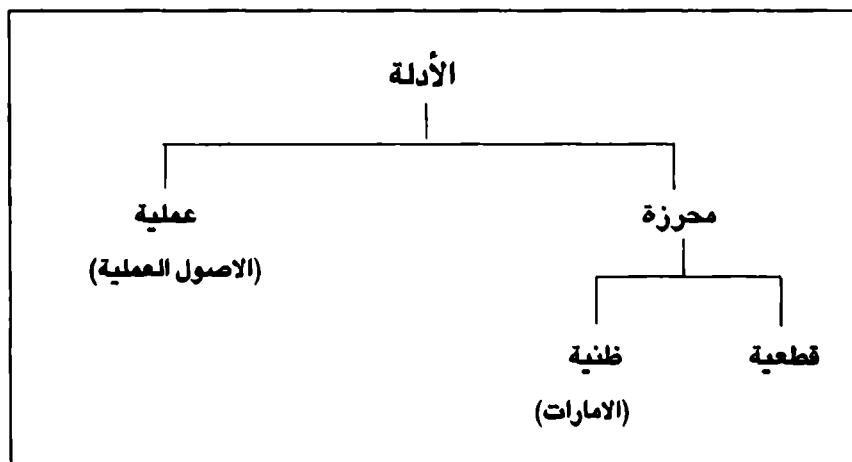
وتشمل :

● الأمارات أمثال : خبر الثقة والظهور اللفظي.

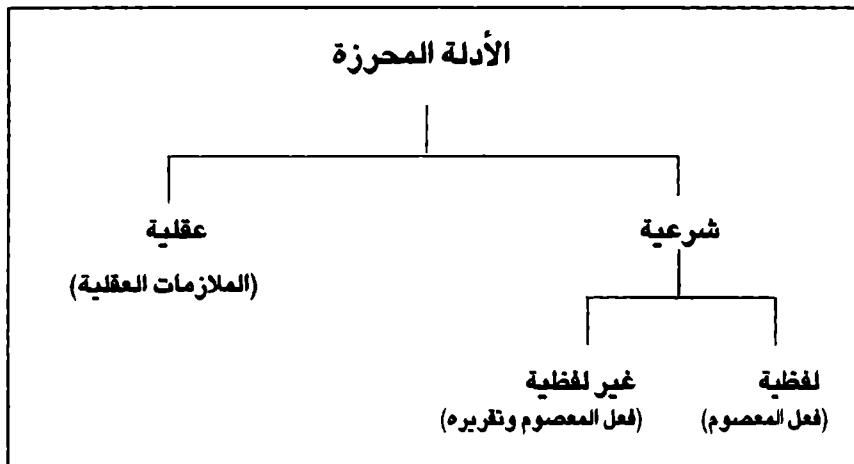
● الأصول الاحرازية كالاستصحاب بناء على أنه أصل لا أمارة.

الأصول غير الاحرازية ، وهي البراءة والتخيير والاحتياط.

- التقسيم الذي قرره أستاذنا الشهيد الصدر في كتابه الأصولي (دروس في علم الأصول) ، وخلاصته :



ثم يقسم الأدلة المحرزة قطعية وظنية وفق الجدول التالي :



- يعني بالأدلة المحرزة تلك الأدلة التي فيها ارادة ل الواقع وكشف عنه.
- وبالأدلة العملية تلك الأدلة التي تعين الوظيفة العملية للشاك الذي لا يعلم بالحكم.
- وبالأدلة القطعية الأدلة التي تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي.
- وبالظنية التي تؤدي إلى كشف ناقص عن الحكم الشرعي ، محتمل خطأه ، وهي التي تسمى بالأamarات.
- وكما نرى ، إن التفسيمات المذكورة اختلفت لاختلاف أساس القسمة الذي قامت عليه.
- فبعضها جعل الأساس هو الكشف عن الواقع ، فجاءت أقسامه على أربعة مستويات :

  - ١ - مستوى الكشف التام ، ويقوم به الدليل القطعي.
  - ٢ - مستوى الكشف غير التام إلا أنه في مدى قد يقرب من التام ، وتقوم به

الأمارة.

٣ - مستوى الكشف غير التام أيضاً إلا أنه في مدى أقل من كشف الأمارة، ويقوم به الأصل الإحراري.

٤ - لا يكشف فيه أصلاً، وهو الأصل غير الإحراري.

و جاء اتخاذ هذا الأساس في القسمة لأن المطلوب في الدليل أولاً أن يصل الفقيه إلى الحكم الواقعي.

وعندما لا يتيهياً هذا يؤخذ بالأقرب للإيصال إلى الواقع ، فال أقل منه مدى وهكذا.

- وببعضها اتخاذ أساس القسمة نوعية حجية الدليل ، فقد تكون ذاتية ، وقد تكون مجمولة.

والنتيجة في الجميع واحدة لأن الغاية المتوجهة هي طلب المؤمن من العقاب ، وكلها تنهي إليه.

ويقول أستاذنا السيد الخوئي : « إن الفرض من علم الأصول هو تحصيل المؤمن من تبعة التكاليف المتوجهة إلى العبد من قبل المولى.

والمؤمن الأول : هو القطع.

والمؤمن الثاني : الأمارة المعتبرة.

والمؤمن الثالث : هو الرجوع إلى الأصول العملية الشرعية المجمولة عند الشك والعجز عن تحصيل الأولين ، أو الأصول العملية العقلية عند العجز عن جميع ما تقدم «<sup>(١)</sup>».

وقسم الميرزا النائيني الأصل إلى ثلاثة أقسام ، هي :

التنزيلي والمحرز والعملي.

### ١-الأصل التنزيلي :

وهو المأخوذ من الخطاب الشرعي (النص) الذي يفاد منه تنزيل الشارع المقدس ، الشيء المشكوك منزلة الواقع عند قيام المكلف باداء وظيفته العملية وفقاً للأصل.

وهذا مثل (أصل الطهارة). المأخوذة من الحديث الشريف :

(كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر).

فلسان الحديث يقول : إن الشيء الذي يشك في طهارته هو بمنزلة الطاهر الواقعي.

### ٢-الأصل الإحراري (المحرز) :

وهو المأخوذ من الخطاب الشرعي (النص) الذي يفاد منه تنزيل الشارع المقدس للاحتمال منزلة اليقين.

كما في (أصل الاستصحاب) - بناءً على أنه أصل لا أمارة - المأخوذ من الحديث الشريف : (ليس لك أن تنقض اليقين بالشك) فإن لسانه يقول : إن احتمال استمرار بقاء الشيء عند الشك في عدم استمراريته ينزل منزلة اليقين.

### ٣-الأصل العملي :

وهو المأخوذ من الخطاب الشرعي (النص) الذي لا يفيد لسانه تنزيل المشكوك منزلة الواقع ولا تنزيل الاحتمال منزلة اليقين.

وهذا مثل (أصل البراءة) و (أصل الاحتياط).

ويبدو من هذه التقسيمات التي ذكرناها للدليل الشرعي عند متأنّخري

المتأخرین والمعاصرین أنها بعد لما تستقر علمیاً ومنهجیاً، ولا ضیر في ذلك لأن المطلوب في البحث الأصولي إثبات حجية الدليل لا معرفة مستوى الدلالة ، لأن معرفة المستوى مسألة علمية أكثرها منها مسألة عملية.

## لوازם الدليل الشرعي

الوازن جمع لازمة. واللازم : الشيء لا ينفك عن الشيء الآخر.

ففي معجم (لاروس) العربي : «لازم ملزمة ولزاماً: تعلق به ولم يفارقه.

اللازم، والمئن لازمة، والجمع لوازن: ما يمتنع إنفكاكه عن الشيء».

ويراد بلازمة الدليل الشرعي ما اصطلاح عليه في علم أصول الفقه بـ(المنجزية) وـ(المعذرية) - على زنة اسم الفاعل - من (نجز) و (عذر) - بالتضعيف -.

ويقال : نجز الشيء : إذا حصل وتم ، فهو ناجز.

ويقال : نَجَرَ الشيء بمعنى حصله وأتمه فهو منجز ، والشيء منجز ، ويقال : عذرأ على ما صنع ، وفي ما صنع عذراً ومعذرأ ، إذا رفع عنه الذنب واللوم فيه ، فهما عاذر ومعذور.

ويقال : عذرأ : إذا أوجب له العذر وقبل عذره ، فهما معذر ومعذور - بالشدّ كسرأ وفتحاً ..

والمنجزية تعني - في ضوء ما تقدم - حصول المكلّف على التكليف المطلوب منه ، ودخوله في عهده جاهزاً للامتثال.

ومن هنا عرفوها - أصولياً - بـ«دخول التكليف في عهدة المكلّف عن طريق القطع أو الفتن أو الاحتمال بحيث يستحق المكلّف العقاب في حالة تخلّفه عن هذه التكاليف» - كما حكاه في (معجم المصطلحات الأصولية) -.

وفي (الأصول العامة) عُرِفت بـ«اعتبار ما تقوم عليه الحجّة من الأمور الموصولة إلى واقع ما تقوم عليه بحيث يسْتوغ للمشرع أن يعاقب إذا قدر لها إصابة الواقع مع تخلّف المكلّف عنها».

وعرفت المعدّريّة بأنّها «حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الإنسان إذا عمل على وفق الحجّة الملزمة وأخطأ الواقع، وليس للأمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق، وألزمته بالسير على وفقها، أو كان ملزماً بحكم العقل بالسير عليها كما هو الشأن في الحجّج الذاتية».

وباختصار :

التجييز : هو جاهزية الامتثال ولزوم المكلّف به.

والتعذير : هو إعذار المشرع المكلّف عند عدم إصابته للواقع المطلوب منه بعد تصدّيه له.

والمنجزية والمعدّريّة هما من اللوازيم العقلية للحجّة لا تنفك عنها بحال من الأحوال.

وهاتان اللازمتان هما المرمى الذي يهدف إليه الأصوليون من وراء بحثهم لأدلة الفقه وإثبات الحجّية لها ، ليكون المكلّف على عتبة الامتثال ، ويأمن طائلة العقاب الآخروي.

## ﴿ الاستدلال ﴾

الاستدلال : هو عملية إقامة الدليل.

هذا هو المعروف من تعريفه ، وسوف نرى أنه نقطة المركز التي تلتقي عندها التعرifات الأخرى التي ستدرك فيما يأتي .

- ففي اللغة :

صيغت كلمة (استدلال ) على زنة (استفعال ) التي تعني في الغالب الدلالة على الطلب .

فالاستدلال على هذا طلب الدليل ، وبه عَرْف في اللغة .

- وفي علم المنطق :

عَرْف الاستدلال بـ « إقامة الدليل لإثبات المطلوب » .

ويقوم على المبادئ التالية :

● مبدأ التناكس .

● مبدأ التناقض .

● مبدأ التقابل .

● مبدأ التمايز .

● مبدأ الاستقراء .

- وفي الفلسفة :

عَرْفه (المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ) بما نصّه : « الاستدلال : فعل الذهن الذي يلمح علاقة مبدأ ونتيجة بين قضية وأخرى أو بين Reasoning

عدة قضايا، وينتهي إلى الحكم بالصدق أو الكذب، أو إلى حكم بالضرورة أو الاحتمال».

ويقوم على المبادئ التالية:

- مبدأ العلية.
- مبدأ استحالة التناقض.
- مبدأ استحالة الدور.
- مبدأ استحالة التسلسل.

- وفي الكلام:

يقوم الإستدلال على المبدأين التاليين:

- مبدأ التلازم:
- الذي يعني إذا ثبت اللازم ثبت الملزم.
- مبدأ التمانع:
- الذي يعني إذا بطل الملزم بطل اللازم.

- وفي العلم الحديث:

يعرف الإستدلال بأنه انتقال الذهن من أمر معلوم إلى أمر مجهول.

ويقسم إلى نوعين أساسيين، هما:

#### ١- الاستنباط deduction

وتعريفه بـ«انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا، هي المقدمات، إلى قضية أخرى، هي النتيجة - وفق قواعد المنطق» -.

وليس بلازم أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص، أو من الكل إلى الجزئي.

ومن أوضح صوره البرهنة الرياضية ، ففيها انتقال من الشيء إلى مساوا له ، بل من الأخص إلى الأعم:

والقياس الارسطي باب منه (الذى أساسه الانتقال من الكلى إلى الجزئي) -  
المعجم الفلسفى - مادة : استنباط - .

وقسموا الاستنباط إلى قسمين ، هما :

أ-الحملى :

وهو ما كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة نهائية.

ب-الفرضى :

وهو ما كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة مؤقتة.

## ٢- الاستقراء induction

وعرّفوه بأنه « الحكم على الكلّي بما يوجد في جزئياته جميعها .

وهو الاستقراء الصوري الذي ذهب إليه ارسطو ، وحَدَّدَ وسْتَاه (ابن جوجا).

أو الحكم على الكلّي بما يوجد في بعض أجزائه .

وهو الاستقراء القائم على التعميم .

وعلى الأخير اعتمد المنهج التجربى ، فهو ينتقل من الواقعية إلى القانون  
ومتاتُعرف في زمان أو مكان معين إلى ما هو صادق دائمًا وفي كلّ مكان»<sup>(١)</sup>.

والخلاصة :

الاستدلال : هو إقامة الدليل للوصول إلى المطلوب.

وهو ما نعنيه - هنا - في أصول الفقه الإمامي.

أقول هذا لأنّه اختلف عنه في أصول الفقه السنّي ، فأطلق بشكل عام على ما ذكرناه ، وأطلق على الدليل نفسه ، وعلى أدلة معينة بذاتها ، فعرفوه بأنه (الدليل الذي ليس بفُضْلٍ ولا إجماع ولا قياس).

وعنّا بذلك الأدلة التالية :

- الاستحسان.

- المصالح المرسلة.

- سد الذرائع وفتحها.

- الاستصحاب.

- مذهب الصحابي.

- عمل أهل المدينة.

- شرع من قبلنا.

- العرف.

ولمعرفة معاني هذه الأدلة وشُؤونها الأخرى ، يرجع إلى الكتابين التاليين :

- الأصول العامة للفقه المقارن ، السيد محمد تقى الحكيم.

- الإستدلال عند الأصوليين ، الدكتور علي بن عبدالعزيز العمرييني.

#### ▣ خطوات الإستدلال الأصولي :

أعني بخطوات الإستدلال في البحث الأصولي المنهج الذي يتبعه العالم أو الباحث الأصولي في دراسة قضايا ومسائل هذا العلم.

ولأنّه سبق لي أن عرضت له نظرياً وتطبيقياً في كتابي (أصول البحث) تحت

عنوان (**المهيكـل العام لعلم أصول الفقه**) أكـفى بـنـقلـه هنا عـن إـعادـة الـبـحـث فـي ثـانـيـة لـما فـيـه مـن وـفـاء بـالـمـطـلـوب.

## **المـهـيكـلـ الـعـامـ لـعـلـمـ أـصـولـ الفـقـهـ**

وـالـمـهـيكـلـ العـامـ لـعـلـمـ أـصـولـ الفـقـهـ الـمـسـتـخلـصـ مـنـ وـاقـعـ التـجـارـبـ الـعـلـمـيـةـ فـيـمـا كـتـبـ فـيـهـ ،ـ هـوـ كـالتـالـيـ :

### **١ـ الـهـدـفـ فـيـ أـصـولـ الفـقـهـ :**

هـوـ اـسـتـخـلـاـصـ الـقـوـاعـدـ الـأـصـولـيـةـ مـنـ مـصـادـرـهـ الـنـقـلـيـةـ أـوـ الـعـقـلـيـةـ بـغـيـةـ الإـسـفـادـةـ مـنـهـاـ فـيـ مـجـالـ الـإـجـتـهـادـ الـفـقـهـيـ .

### **٢ـ مـاـدـةـ الـبـحـثـ الـأـصـولـيـ :**

وـتـمـثـلـ فـيـ مـصـادـرـ التـشـرـيعـ الـإـسـلـامـيـ (ـأـوـ أـدـلـةـ الـأـحـكـامـ الـفـقـهـيـةـ)ـ .

### **٣ـ خـلـوـاتـ الـبـحـثـ الـأـصـولـيـ :**

وـتـتـلـخـصـ فـيـ التـالـيـ :

**أـ تـعـيـنـ المـصـدرـ (ـالـدـلـيلـ)ـ .**

**بـ تـعـرـيفـ المـصـدرـ (ـالـدـلـيلـ)ـ .**

**جـ إـقـامـةـ الـبـرهـانـ عـلـىـ حـجـيـةـ المـصـدرـ (ـالـدـلـيلـ)ـ لـإـثـبـاتـ شـرـعيـتـهـ .**

**دـ تـحـدـيدـ مـدـىـ حـجـيـةـ المـصـدرـ (ـالـدـلـيلـ)ـ .**

**هـ اـسـتـخـلـاـصـ الـقـاـعـدـةـ الـأـصـولـيـةـ مـنـ الـمـصـدرـ (ـالـدـلـيلـ)ـ .**

**وـ بـيـانـ دـلـالـةـ الـقـاـعـدـةـ .**

**زـ بـيـانـ كـيـفـيـةـ تـطـبـيقـ الـقـاـعـدـةـ لـاـسـتـفـادـةـ الـحـكـمـ الـفـقـهـيـ .**

#### ٤- المنهج العام للبحث الأصولي:

ستتيّن من خلال التطبيق الآتي أنّ البحث الأصولي يسير وفق المناهج العامة التالية :

- أ- المنهج النقلي في جملة من مسائله.
  - ب- المنهج العقلي في جملة أخرى من مسائله.
  - ج- المنهج التكاملـي (من النقلي والعقلي) في جملة ثالثة من مسائله.
- وسأحاول - هنا - توضيح العناصر المذكورة من خلال التطبيق على بعض القواعد الأصولية.

ولتكن القواعد التالية :

- قاعدة الظهور.

- قاعدة تعارض الخبرين.

- قاعدة الاستصحاب.

#### ﴿ قاعدة الظهور ﴾

سوف نتحدث عن قاعدة الظهور ضمن النقاط التالية :

١- الهدف من دراسة ظاهرة الظهور.

٢- الموضوع الذي تبحث فيه هذه الظاهرة أصولياً.

٣- تعريف الظهور.

٤- مدى دلالة الظهور.

٥- الدليل على حجية الظهور.

٦- أنموذج تطبيقي.

١ - يهدف الباحث الأصولي من دراسة ظاهرة الظهور إلى استخلاص قاعدة هامة تطبق على ظواهر الكتاب والسنّة فقهياً لاستنباط الحكم الشرعي في ضوئها. وإذا أردنا أن نستخدم لغة هذا العلم نقول : إنّ الغاية من إثبات حجية الظهور ، هي : تنقیح كبرى تصدق على صغریاتها من ظواهر الألفاظ ، وسيتضح هذا أكثر في عرضنا للأنموذج التطبيقي.

وإليه يشير أستاذنا الشهيد الصدر بقوله : « معنى حجية الظهور اتخاذه أساساً لتفسير الدليل اللغطي على ضوئه » (١).

وتسمى - كما رأينا - قاعدة الظهور ، وحجية الظهور.

وتعرف أيضاً بـ (أصل الظهور) ، « لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللغطي » (٢).

٢ - ومحلّها من موضوعات علم أصول الفقه هو موضوع دلالة ظواهر الكتاب الكريم وموضوع دلالة ظواهر السنّة الشريفة.

يقول أستاذنا المظفر : « إنّ البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنّة ، أعني أنّ الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنّة ، بل إنّما نحتاج إلى إثبات حجيتها لفرض الأخذ بالكتاب والسنّة ، فهي من متممات حجيتهما ، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّة » (٣).

٣ - لكي نتعرّف معنى الظهور لابدّ لنا من تعرّف مدى دلالة اللفظ على معناه ، وهذا يقتضينا أن نقسم الدلالة - هنا - إلى الأقسام الثلاثة التالية :

(١) - م. العالم الجديدة . ١٢١ . ١٢٤ س.

(٢) - أصول الفقه . ١٣٧ / ٢

أ - الدلالة العلمية (القطعية).

ب - الدلالة الفلسفية.

ج - الدلالة الاحتمالية.

ذلك أنّ اللُّفْظ بحسب دلالته لغويًا أو اجتماعيًّا على معناه ينقسم إلى قسمين :

أ - ما يدلُّ على معنى واحد فقط.

واصطلح عليه الأصوليون بأن سُمِّوه بـ(النص).

وعرف (المعجم الوسيط)<sup>(١)</sup> النَّص بـ « مَا لَا يَحْتَلِ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدًا ، أَوْ لَا يَحْتَلِ التَّأْوِيلَ ».»

ومن الطبيعي أن دلالة مثل هذا اللُّفْظ هي دلالة علمية قطعية.

ولأنَّها تفيد القطع ، والقطع حجيتها ذاتية - كما يعبر الأصوليون - لا تحتاج إلى إقامة الدليل على حجيتها.

ب - ما يدلُّ على أكثر من معنى.

ويقسم باعتبار تنوع المعنى المدلول عليه إلى قسمين :

١ - فقد يكون المعنى المدلول عليه واضحًا بينًا لا يحتاج في حمل اللُّفْظ عليه إلى تأويل.

وسماته الأصوليون بـ(الظاهر) ، لأنَّ المعنى الواضح البين من إطلاق اللُّفْظ .  
ولكن ، لأنَّ اللُّفْظ كما يدلُّ عليه يدلُّ على معنى آخر محتمل إرادته من قبل المتكلَّم تكون دلالته ظئنة ، لأنَّها الراجحة بالنسبة إلى الدلالة على المعنى الآخر المحتمل.

٢ - وقد يكون المعنى المدلول عليه غير واضح ولا بين ، وإنما يحتاج في

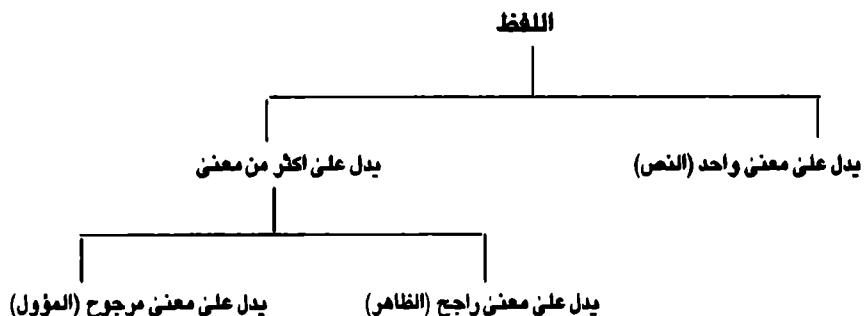
(١) - مادة (نص).

صرف اللفظ إليه إلى مؤنة تأويل.

وسُمي في بعض الكتب الأصولية بـ (المُؤول) لافتقاره في فهمه من إطلاق اللفظ إلى التأويل.

ولأنَّ صرف اللفظ في الدلالة يفتقر إلى التأويل يكون مرجوحاً بالنسبة إلى المعنى الظاهر الراجح ، فتكون دلالته - على هذا - احتمالية.

#### ▣ الخلاصة :



ونخلص من هذا إلى أنَّ الظهور : يعني دلالة اللفظ على المعنى الراجح من المعاني المشمولة بدلاته.

٤ - وعرفنا من تقسيمنا الدلالة إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في أعلاه ، ومن تعريفنا لمعنى الظهور أنَّ دلالة ما يعرف بـ (الظاهر) دلالة ظنية لأنَّ معناه المعنى الراجح ، والرجحان يعني الظن - كما هو معلوم - .

٥ - أما الدليل لإثبات حجية الظهور واعتباره شرعاً ، فيتلخص بال التالي :

أ - أنَّ الأخذ بالظهور اللغطي من الظواهر الاجتماعية العامة التي دأبت جميع المجتمعات البشرية على الاعتماد عليها في ترتيب كافة الآثار الاجتماعية والقانونية وغيرها.

ب - لم يثبت أنَّ الشرع الإسلامي حظر الأخذ بها والاعتماد عليها ، بل الثابت أنه سار على ما سارت عليه المجتمعات البشرية من الأخذ بها والاعتماد عليها . وقد علم هذا بالوجдан .

وهذا يعني أنَّ الظهور كما هو حجَّة عند الناس أقاموا عليه سيرتهم المعروفة بـ (سيرة العقلاء) ، هو حجَّة في الشرع الإسلامي أيضاً .

فالدليل على حجيَّة الظهور - باختصار - هو سيرة العقلاء وبناؤهم ، أو ما أطلقت عليه (العقل الاجتماعي) .

#### ٦ - وللأخذ المثال التالي كنموذج تطبيقي .

أ - أن (أقيموا) في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة »<sup>(١)</sup> أمر مجرد من القرينة الصارفة له عن الدلالة على الوجوب ، فهو ظاهر في الوجوب .

ب - وأنَّ (أقيموا) ظاهر في الوجوب نطبق عليه قاعدة الظهور ، لتأتي النتيجة هي وجوب الصلاة ، أخذنااً بظاهر هذه الآية الكريمة واعتماداً عليه .

ومن أردنا أن نصوغ هذا صياغة علمية في هدي تعليمات الشكل الأول من القياس المنطقي الذي يعتمد تطبيق الكبرى على صغرياتها للوصول إلى النتيجة المطلوبة ، نقول :

الصفرى	الكبرى	النتيجة
--------	--------	---------

(أقيموا) ظاهر قرآنى + وكل ظاهر قرآنى حجَّة = فأقيموا حجَّة .

٧ - والنتيجة التي ننتهي إليها من هذا البحث : أنَّ ظاهرة الظهور الاجتماعية دليل شرعى يستند إليه في استفادة الحكم الفقهي من ظواهر القرآن الكريم والسنَّة

الشريفة.

### □ قاعدة تعارض الخبرين

سنختصر الحديث عن هذه القاعدة في نقطتين التاليتين :

- بيان معنى التعارض.

- حل التعارض شرعاً.

١ - يعني الأصوليون بالتعارض - هنا - التكاذب بمعنى أن كلاً من الخبرين إذا توفر على جميع شروط ومقومات الحجية يبطل الخبر الآخر، ويكتبه.

٢ - واستدلوا على حل هذا التعارض بما ورد في (مقبولة عمر بن حنظلة)<sup>(١)</sup> من قوله : « قلت : فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا ، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما ، واختلفا فيما حكما ، وكلاهما ، اختلفا في حديثكم؟ »

قال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث ، وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر .

قلت : فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا ، لا يفضل واحد منها على الآخر؟

قال : ينظر إلى ما كان من روایتهم عنّا في ذلك الذي به حكما ، المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند

(١) - المقبولة : هي الرواية التي يتلقاها العلماء بالقبول من حيث السند ، ويعملون بمضمونها.

وأبي حنظلة : هو عمر بن حنظلة العجمي البكري الكوفي ، قال فيه الشهيد الثاني : « لم ينحصر الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل ، لكن أمره عندي سهل ، لأنّي حفّت توثيقه في محل آخر » من من الدررية .

وقال ابنه الشيخ حسن العاملمي : « قال - يعني الشهيد - في بعض فوائدته : الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت : إذا لا يكتب علينا » من ١٠٢ من اتقان المقال - انظر : مبادئ أصول الفقه

أصحابك ، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه ، وإنما الأمور ثلاثة :  
 أمر بين رشده فيتبع ، وامر بين غيه فيتجب ، وأمر مشكل يُرَدُّ علمه إلى الله  
 ورسوله ، قال رسول الله ﷺ : ( حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك ، فمن  
 ترك الشبهات نجا من المحزمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحزمات وهلك من حيث  
 لا يعلم ).

قلت : فإن كان الخبران عنكمَا<sup>(١)</sup> مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟  
 قال : ينظر ، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة ، وخالف العامة فيؤخذ به ،  
 ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنّة ووافق العامة .  
 قلت : جعلت فداك ، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة ،  
 ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والأخر مخالفاً لهم ، بأي الخبرين يؤخذ ؟  
 قال : ما خالف العامة فيه الرشاد .

قلت : جعلت فداك ، فان وافقهم الخبران جميعاً ؟  
 قال : تنظر إلى ما هم إليه أميل - حكماً لهم وقضائهم - فيترك ، ويؤخذ بالأخر .  
 قلت : فإن وافق حكاماً لهم الخبران جميعاً ؟  
 قال : إذا كان ذلك فأرجحه ( وفي بعض النسخ : فأرجحه ) حتى تلقى إمامك ، فإنَّ  
 الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهمكات «<sup>(٢)</sup> ».

حيث استفيد من هذه المقبولة : ان حل التعارض يتم بال التالي :  
 -إذا كان أحد الخبرين مشهور الرواية ، والأخر شاذ الرواية ، يؤخذ بالمشهور  
 ويطرح الشاذ .

(١)-يقصد الإمامين الباقر والمصادق طيّبوا أنفاسهم .

(٢)-مبادئ أصول الفقه ٦٩ - ٧١ نقلأً عن أصول الفقه للمظفر ٢٥٠ / ٢

- وإذا كان أحد الخبرين موافقاً في حكمه لحكم الكتاب والسنة ، والأخر مخالفًا في حكمه لحكم الكتاب والسنة يؤخذ بالموافق ويطرح المخالف.

- وان كان أحد الخبرين موافقاً في حكمه لحكم قضاة وحكام العامة ، والأخر مخالفًا لحكم قضاة وحكام العامة ، يؤخذ بالمخالف ، ويطرح الموافق.

والمراد بالعامة - في هذا السياق - : «أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويتزرون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حيث انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً».

وتسمى هذه المرجحات ، وتحصر كالتالي :

١ - الشهرة في الرواية.

٢ - موافقة الكتاب والسنة.

٣ - مخالفة العامة <sup>(١)</sup>.

#### ▣ قاعدة الاستصحاب

ويأتي الحديث عن هذه القاعدة في النقاط التالية :

١ - تعريف الاستصحاب.

٢ - بيان أركان الاستصحاب.

٣ - الاستدلال لحجية الاستصحاب.

وسأقتصر - هنا - لأجل الاختصار على ما ذكرته في كتابي (مبادئ أصول الفقه) <sup>(٢)</sup>، وهو :

١ - عرف الاستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من

(١) - انظر: مبادئ أصول الفقه ٦٥-٦٧-١٠٤-١٠٧ .

حيث الجري العملي».

وسوف يتضح معنى هذا التعريف أكثر عند استعراض أركان الاستصحاب فيما يأتي.

ولأجل توضيحه بالمثال تقريرياً إلى الأذهان نقول :

إذا كان المكلَّف على حالة معينة وكان متيقناً منها ثم شُكَ في ارتفاعها ، فإن الشارع المقدَّس يحكم - هنا - بـالغاء الشك وعدم ترتيب أي أثر عليه ، وبالقيام بترتيب آثار اليقين السابق في مجال العمل والامثال.

كما إذا كان المكلَّف على وضوء وكان متيقناً من ذلك ، ثم شُكَ في انتقاده وضوئه هذا بنوم أو غيره ، فإنه - هنا - يبني على وضوئه السابق ، ويرتَب عليه آثاره الشرعية من جواز الصلاة به ، وغيره ، ويلغى الشك الطارئ عليه ، بمعنى أنه لا يرتَب عليه أي أثر.

٢ - ويشترط في جريان الاستصحاب ليتهنئ إلى الحكم المطلوب أن يتتوفر الموضوع الذي يجري فيه على الأركان التالية :

أ - اليقين :

وهو العلم - وجداناً أو تعبداً - بالحالة السابقة على الشك.

ب - الشك :

وهو كل ما لم يصل إلى مرحلة اليقين (العلم الوجданِي أو التعبدِي).

ج - وحدة المتعلق في اليقين والشك.

أي أن ما يتعلَّق به اليقين هو نفسه يقع متعلقاً للشك.

د - فعلية الشك واليقين فيه.

«فلا عبرة بالشك التقديرِي لعدم صدق النقض به ، ولا اليقين كذلك لعدم

صدق نقضه بالشكّ».

هـ - وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات.

«أي أن يتحدد الموضوع والمحمول والنسبة والعمل والرتبة ، وهكذا ويستثنى من ذلك الزمان فقط رفعاً للتناقض».

و- إتصال زمان الشك بزمان اليقين.

«يعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر».

ز - سبق اليقين على الشك.

٣ - واستدلّ على حجية الاستصحاب بعدة أدلة أهمها ما يلي :

أ- سيرة العقلاء :

وقد استدلّ بها على حجية الاستصحاب على غرار الاستدلال بها على (حجية الظاهر).

وملخص الاستدلال :

هو «أنَّ الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ، ودرجت معها ، وستبقى - ما دامت المجتمعات - ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها ، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال ، فالشخص الذي يسافر - مثلاً - ويترك بلده وأهله وكلّ ما يتصل به ، لو ترك للشكوك سبيلها إليه - وما أكثرها لدى المسافرين - ولم يدفعها بالاستصحاب ، لما أمكن له أن يسافر عن بلده ، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً ، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها».

و عصر النبي ﷺ ما كان بداعاً من العصور ، ولا مجتمعه بداعاً من المجتمعات ، ليتعدّ عن تمثيل وشبيع هذه الظاهرة ، فهي برأي من النبي ﷺ - حتماً - ، ولو ردّع عنها لكان ذلك موضوع حديث المحدثين ، وهو مالم يحدث

عنه التاريخ ، فعدم ردء النبي ﷺ عنها يدلّ على رضاه وإقراره لها ، وبخاصة هو قادر على الردع عن مثلها ، وليس هناك ما يمنعه عنه ) ﷺ .

ب - السنة :

وقد استدلّ على حجية الاستصحاب بأحاديث ، منها :  
موثقة عمّار عن أبي الحسن طباطبائي : « قال : إذا شككت فابن على اليقين .  
قلت : هذا أصل ؟  
قال طباطبائي : نعم ». .

والرواية من الوضوح في غنى عن الشرح .

■ النتائج :

١ - وكمارأينا ان البحث في ظاهرة الظهور انتهي - من المناهج العامة - المنهج العقلي حيث ارتكز في ما توصل إليه من النتيجة على العقل الاجتماعي ( سيرة العقلاة ).

٢ - وان البحث في ظاهرة تعارض الخبرين انتهي المنهج النقلي حيث اعتمد في الوصول إلى النتيجة المطلوبة على مقبولة عمر بن حنظلة المنقوله عن الإمام طباطبائي .

٣ - وفي ظاهرة الاستصحاب تكامل المنهج فكان في الإستدلال بسيرة العقلاء عقلانياً وفي الإستدلال بموثقة عمّار نقلياً .

وهذه النتائج تعزّز ما ذكرته آنفًا من ان البحث الأصولي قد ينتهي المنهج العقلي ، وقد يسلك المنهج النقلي ، وقد يجمع بينهما فيكون منهجه تكاملياً .  
وعلى أساس هذا :

١ - يسير المنهج الأصولي في هدي المنهج النقلي العام الخطوات التالية :

- ١ - تعين موضوع البحث.
  - ٢ - تعریف الموضوع.
  - ٣ - جمع النصوص التي لها علاقة بالموضوع دلالة أو ملابسة ، شریطة أن تكون مصادرها موثقة و معتمدة.
  - ٤ - تقییم أسانید النصوص في ضوء قواعد علمي العدیث والرجال.
  - ٥ - تقویم متن النص وفق قواعد تحقیق التراث.
  - ٦ - تعرف دلالة النص من خلال معطیات الوسائل والأساليب العلمية الخاصة بذلك من لغویة وغيرها.
  - ٧ - استخلاص القاعدة من النص ، وصياغتها صياغة علمیة تعتمد فيها اللغة العلمیة لأصول الفقه.
  - ٨ - بيان كيفية تطبيق القاعدة.
  - ٩ - عرض بعض الأمثلة لتطبيق القاعدة.
- ٢ - ويسیر المنهج الأصولي في هدی المنهج العقلی العام الخطوات الآتیة :
- ١ - تعین موضوع البحث.
  - ٢ - تحديد الموضوع.
  - ٣ - التماس الدليل العقلی الدالٌ عليه المعتمد شرعاً وتوضیح دلالته عليه.
  - ٤ - استخلاص القاعدة وصياغتها صياغة علمیة تعتمد فيها لغة أصول الفقه.
  - ٥ - بيان كيفية تطبيق القاعدة.
  - ٦ - عرض بعض الأمثلة لتطبيق القاعدة.

## الحكم

لأنَّ الحكم - بمعناه العام - من المفاهيم العرفية المعروفة لم يوَلِّ اللغويون العرب كبير اهتمام ، واستغنووا بذكر بعض معانيه دونما تفصيل أو مقارنة.

وأهمُّ ما ذكروه مستفيدين إيهامًا من الاستعمالات الاجتماعية ان قالوا :

الحكم : المنع ، يقال : حكمت عليه بكتذا ، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك - كما في (**المصباح المنير**) .

ومنه أخذت بقية معانيه التي هي :

- القضاء والفصل بين الناس.

إدارة شؤون البلاد وسياسة من فيها من العباد.

- الحكمة : وضع الشيء في موضعه ، والاتقان والإجاده في الصنع.

- العلم والتفقه.

هذا في اللغة العربية.

وفي علم المنطق :

عرفه الجرجاني في (**التعريفات**) بـ «إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً».

أي أنه النسبة أو العلاقة القائمة بين المحكوم عليه والمحكوم به ) أو قل : بين المستند إليه والمستند ، أو الموضوع والمحمول.

وعرفه المنطق الحديث : بأنه «إقامة علاقة بين حدّين أو أكثر».

والفرق بين التعريف المنطقي القديم والتعريف المنطقي الحديث هو أنَّ الحكم في المنطق القديم نفس العلاقة التي اصطلاح عليها بالنسبة ، وفي المنطق

الحديث هو إقامة العلاقة.

وأحال أن المقصود به العلاقة بالذات بقرينة ما يأتي من أن من أخص خصائصه احتماله الصدق والكذب ، وهذا لا يتم إلا في الإسناد أو النسبة أو العلاقة - ما شئت فعبر .. إلا أنه كان هناك تسامح في العبارة بذكر الإقامة ، وحيثذا لا يوجد فرق بين المنطقين في تعريفه.

وقالوا : أن من أخص خصائص الحكم المنطقي احتماله للصدق والكذب .  
وسموه ، منطقياً - إلى قسمين :

#### ١- الحكم التحليلي :

وهو ما كان محموله متضمناً في موضوعه نحو (الإنسان الكامل عادل).  
ف(الإنسان الكامل) الذي هو موضوع الحكم متضمن للعدالة التي هي محمول الحكم لشمولية الكمال لها.

#### ٢- الحكم التركيبي :

وهو الذي لا يشتمل موضوعه على محموله ، ولا يمكن الحكم على صدقه أو كذبه إلا بالتجربة.

وسموا الحكم - أيضاً - بتقسيم آخر إلى قسمين آخرين ، هما :

#### ١- الحكم الوصفي :

وهو الذي يصف الأشياء والأفعال ، ويقرزها بما هي عليه ، أي في واقعها القائم ، ومن هنا سمي بـ(الواقعي) أيضاً.

#### ٢- الحكم المعياري :

وهو الذي يدل على تقدير ونقيمة الأشياء والأفعال بالتحليل أو المقارنة

ونحوهما، ولهذا قد يسمى بـ(القيمي) وـ(التقييمي) أيضاً.

- وفي القانون :

عرف الحكم تعريفاً شرعياً مقارناً بالتعريف القانوني للقاعدة القانونية التي تعني الحكم في اللغة القانونية.

وفي ضوئه :

ان كلمة (قاعدة) في التعريفات القانونية للحكم الشرعي تعني الحكم .. وقد جمع بينهما الدكتور سمير عالية في كتابه (علم القانون والفقه الإسلامي) - ص ١٦ - باستخدام الأداة (أو) التفسيرية ، قال : (وأنا الحكم الشرعي فهو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية أو القاعدة التي نصّ عليها الشرع الإسلامي في مسألة من المسائل).

و (الخطاب) في التعريف هو المصطلح الفقهي ، و (القاعدة) هي المصطلح القانوني ، وكلاهما يعني الحكم.

ثم في ص ٨٦، وتحت عنوان (تعريف القاعدة الشرعية) ذكر الدكتور عالية أكثر من تعريف قانوني للحكم الشرعي ، منها :

- انه « القاعدة التي تستفاد من القرآن والسنّة النبوية والمصادر الأخرى المعترفة شرعاً ، والتي تنظم سلوك الأفراد وعلاقاتهم في المجتمع ، بتبيان ما لهم من حقوق ، وما عليهم من التزامات وحدود يجب عدم تجاوزها ، وإلا تعرّضوا للجزاء الشرعي الذي يستحقونه ». .

- انه « الكلمة من الله في صورة خطاب لتنظيم الأفعال الإنسانية والأقوال ، وحتى الأفكار والآيات ». .

« وهذا الخطاب يعبر عن إقرار الله لبعض الأفعال على أساس أصل الإباحة،

وأمره بإثبات بعض الأعمال ، ونفيه عن مقارفة البعض الآخر ، وتبيان الجزاء في حالة مخالفة هذا الأمر أو النهي ». .

- أنه « خطاب الله المتعلق بأفعال عباده وأقوالهم وسرائرهم ». .

ثم يعلق الدكتور عالية<sup>(١)</sup> بقوله : « والتعريفان الآخرين جامعان للقواعد الاعتقادية والأخلاقية والعملية في الشرع الإسلامي . .

وهما مماثلان لتعريف الحكم الشرعي الشامل للقواعد الشرعية العملية ، وسوها من القواعد التي تستفاد من الشرع مباشرةً أو بالواسطة ». .

ثم يقول : « والحقيقة أنّ مفهوم القاعدة الشرعية هو ذات مفهوم الحكم الشرعي ». .

ولَا يوجد أي فرق بين القاعدة الشرعية والحكم الشرعي ، سواء التزمتا بنظرية الأصوليين في اعتبار لفظ الحكم الشرعي علمًا (أي اسمًا) على ذات خطاب الشارع ، أو جاريها نظر الفقهاء لجهة كون الحكم دالاً على أثر خطاب الله تعالى » ، وهو رأي بعض الفقهاء أمثال ابن عابدين - كما سيأتي :

وفي ص ٨٩، استعرض خصائص القاعدة الشرعية (الحكم الشرعي) ، وهي :

١ - أصلها سماوي وطابعها ديني.

٢ - أنها قاعدة سلوك.

٣ - أنها تحكم ظاهر السلوك وباطنه.

٤ - أنها خطاب يوجه إلى الأشخاص في مجتمع.

٥ - أنها عامة مجردة.

٦ - أنها ملزمة لاقترانها بجزاء دنيوي وأخروي.

**والخلاصة :**

الحكم : هو تشريع يوضع لتنظيم سلوك الإنسان.

وقد يكون عرفياً ، وقد يكون شرعاً ، وقد يكون قانونياً.

والى هنا وقد تبيّنا المعنى العام للحكم ، ومقارنته الحكم الشرعي بالحكم القانوني في مجال التعريف ، ننتقل إلى تبيّن معنى الحكم عند الأصوليين وتقسيماته التي ذكروها في مدوناتهم الأصولية.

## ﴿ الحكم الشرعي ﴾

﴿ تعريفه :

ارتبط تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين بما ذكروه من مراحل للحكم الشرعي حيث استمدوا منها معنى الحكم.

ولكي نتفهم مفهوم الحكم الشرعي عندهم نمهّد لذلك بذكر تلك المراحل ، وهي :

### ١- مرحلة إنشاء الحكم :

وهي مرحلة تشريع الحكم من قبل الله تعالى ، وعبروا عنها - مستعيرين المصطلح من الفلسفة - بمرحلة الجعل والاعتبار ، وكان الأولى أن تسمى مرحلة التشريع لأنَّه أصلُّ الصُّق بواقع هذه المرحلة وأدلَّ عليها من سواه.

### ٢- مرحلة تبليغ الحكم :

وهي مرحلة صدور الخطاب المتضمن للحكم المجنول من قبل الله تعالى ، وتبليغه للناس من قبل النبي ﷺ.

والخطاب - في الأصل - هو توجيه الكلام نحو المخاطب للإنهام ، ولكن يراد به هنا النص الشرعي قرآناً وHadithاً.

ولهذا بامكاننا أن نطلق على هذه المرحلة اسم مرحلة النص .

### ٣- مرحلة فهم الخطاب :

وهي مرحلة تعامل الفقيه مع الخطاب (النص ) لاستنباط الحكم الشرعي منه.

ولنسمها مرحلة الاستنباط.

إنبثق اختلاف الأصوليين في تعريف الحكم من نظرهم إلى إحدى المرحلتين الأولىين.

بينما ركز الفقهاء في تعريفهم للحكم على المرحلة الأخيرة.

فعرف بعض الفقهاء الحكم بأنه «ما ثبت بالخطاب».

أي أنه الأثر أو المعنى الذي يستفيده الفقيه من الخطاب ، قال بهذا ابن عابدين من فقهاء الحنفية. أو قل : «الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل كالوجوب والحرمة والإباحة».

أصول الفقه لخلاف (١).

وعرفه ابن عثيمين في كتابه (الأصول من علم الأصول) (٢) بقوله : «ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب أو تخير أو وضع».

ولكنه لم ينص على أنه التعريف الفقهي للحكم الشرعي بما قد يتوجه أنه يريد به التعريف الأصولي.

وعرفه جمهور الأصولية بأنه «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاه أو تخيراً».

وأشكل عليه بما يلي :

- ١ - اقتصاره على مرحلة الخطاب ، أي أنه لم يشمل جميع مراحل الحكم.
- ٢ - أن الخطاب تبليغ للحكم ، أو قل : الخطاب هو النص الذي يحمل في طياته الحكم الشرعي ، فليس هو الحكم ، لأن الخطاب المستفاد منه ، أي

المعنى المستنبط من نص الخطاب.

٣ - إن التعريف بصياغته هذه هو تعريف للحكم التكليفي الذي هو أحد قسمي الحكم الشرعي ، أي أنه غير شامل للقسم الثاني للحكم الشرعي وهو الحكم الوضعي ، وذلك لأن قيد الاقتضاء الذي هو الطلب يدخل الوجوب والندب والحرمة والكراء ، وقيد التخيير يدخل الإباحة ، ويبقى الحكم الوضعي خارج حريم التعريف ، مع أنه داخل في مفهوم الحكم.

ولهذا أضاف غير واحد ممن عرروا الحكم من الأصوليين إلى التعريف المذكور قيد (الوضع) ، فقالوا : الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً.

ومع هذا - فيما يبدو لي - يبقى التعريف فلقاً من ناحية فنية ، لأن الأحكام الوضعية لا تتعلق بفعل المكلف مباشرةً وإنما عن طريق منشأ انتزاعها ، أو ب المتعلقة بفعل المكلف - كما سيأتي بيانه.

ولهذا عدل بعضهم عن التقييد بالاقتضاء والتخيير والوضع إلى التقييد بالتعلق المباشر أو غير المباشر ، كما في التعريف القائل : إن الحكم هو « الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر ».

ويعني بالمتعلق المباشر الحكم التكليفي وغير المباشر الحكم الوضعي.

ولا يرد على هذا التعريف ما أشكل به على سابقيه من عدم الشمول لجميع مراحل الحكم لأنه يمتلك الشمولية لجميع المراحل بعدوله من (الخطاب) إلى (الاعتبار).

لكن يشكل عليه بأنّ (الاعتبار) مصطلح فلسيفي يراد به ما يقابل التكوين ، ونحن هنا وان كنّا في عالم التشريعات ، وهي أمور اعتبارية لكنّنا نتعامل مع الحكم لا بصفته اعتباراً وإنما بصفته نظام حياة ينظم سلوك الإنسان ، فلا يتلائم مع هذا أن

نعتبر عنه بالاعتبار ، وإنما المناسب أن نعتبر عنه بالتشريع كما صنع أستاذنا الشهيد الصدر حيث عرّفه بقوله : «الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه»<sup>(١)</sup>.

وهذا التعريف -كما تراه - فيه الشمولية التي في سابقه ، وزيادة هي التعبير عن الحكم بـ(التشريع) ، وهو التعبير العلمي الذي يلتقي وطبيعة الفهم القانوني للدين بأنه تشريع إلهي ، كما قرأتنا هذا في التعريف القانوني للقاعدة الشرعية أو الحكم الشرعي ، ويلتقي أيضاً مع طبيعة الحكم الشرعي كنظام حياة يقوم بوظيفة تنظيم حياة الإنسان وتوجيهه إلى ما يتحقق له الخير المنشود.

وهو تطور أو تطوير منه ثُمَّ مميز وموافق.

#### ▣ تقسيماته :

للحكم تقسيمان رئيسان هما :

(التقسيم الأول) :

ويقوم على أساس من تعلق الحكم بفعل الإنسان ، ونوعية ذلك التعلق ، فقد يكون تعلقاً مباشراً وقد يكون غير مباشر.

كما أنه قد يكون على نحو الاقتضاء أو على نحو التخيير أو على نحو الوضع واختلف العلماء في عدة الأقسام وهي إثنان أم ثلاثة؟  
ـ فذهب المشهور إلى أنهما إثنان : التكليفي والوضعي.

#### ١- التكليفي :

وعرّفوه - كما تقدّم - برـ(خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاها أو تخيراً).

(١)- دروس في علم الأصول : الحلقة الثانية ط ١٢ من .

وأدرجوا تحته نوعين دلّ عليهما تقديره بالاقضاء والتخيير ، وهما :

أ - ما قامت الأحكام فيه على أساس الاقضاء أي الطلب ، أو قل : ما كان فيه عنصر الإلزام مع الترخيص أو بدونه.

ويشمل هذا النوع الأحكام التالية : الوجوب والندب والحرمة والكرابة.

ب - ما قام الحكم فيه على أساس التخيير بين الفعل والترك ، وهو الإباحة.

## ٢-الوضعی :

وعرفوه بـ(خطاب الشارع المتعلق بأفعال الإنسان وضعها).

وأختلفوا في عدد مفرداته بعد أن اتفقوا على ثلاثة منها ، وهي :

السبب والشرط والمatum.

فأضاف بعضهم إليها : الصحة والفساد والرخصة والعزمية.

وزاد آخر على هذه السبعة : العلة والمعلول.

وجعلها ثالث مفتوحة تستوعب ما ينطبق عليه التعريف كالزوجية والحرية والخ.

والفرق بين القسمين المذكورين من حيث التعلق بفعل المكلّف هو أن الحكم التكليفي يتعلق بفعل المكلّف مباشرةً ، كما في وجوب الصلاة فإن الصلاة فعل من أفعال المكلّف والوجوب حكم تكليفي لأنّه تعلّق بها بشكل مباشر بينما يتعلق الوضعی بمتعلّق فعل المكلّف كما في غصبية الثوب الذي يراد به الصلاة فالغصبية تعلّقت بالثوب المتعلق بالصلاحة التي هي فعل المكلّف.

- وذهب آخرون إلى تقسيم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أقسام على أساس من الدواعي المتقدمة : الاقضاء والتخيير والوضع ، وهي :

**١- الحكم الاقتصائي :**

وهو الوجوب والندب والحرمة والكرابة.

**٢- الحكم التخييري .**

وهو الإباحة.

**٣- الحكم الوضعي :**

وهو السبب والشرط والمانع ، والخ.

وهذا التقسيم الثلاثي أقرب إلى الاعتبار ، يقول أستاذنا التقى الحكيم في كتابه (**الأصول العامة**) - وهو في معرض نقد اعتبارهم الإباحة قسماً من الحكم التكليفي - : « اعتبار الإباحة (التخيير) قسماً من الحكم التكليفي ، وهو وإن كان قد ورد على السنة أكثرهم إلا أن ذلك لا يعرف له وجه لمجافاته لطبيعة التعبير بالتكليف ، لأن التكليف ما كان فيه كلفة على العباد ، والإباحة لا كلفة فيها ، فلا وجه لعددها من أقسامه.

ولعل الأنسب في ذلك اتباع الآمدي فيما سلكه من تقسيم الحكم الشرعي إلى ثلاثة أنواع :

- حكم اقتصائي ، وهو الذي أرى أنه يرادف كلمة تكليفي ، وينبغي قصر كلمة تكليفي عليه.

- حكم تخيري ، وهو الخاص بالمباح.

- الثالث: الحكم الوضعي ».

وعلى ضوء الاختلاف الم提َّد في تعريف الحكم الشرعي بين الاعتبار أو الخطاب أو التشريع أو أثر الخطاب ، لكن أن تغير في تعريف كل من الأقسام المذكورة بوضع كلمة (الاعتبار) أو (التشريع) أو (أثر الخطاب) موضع كلمة

(الخطاب).

(التقسيم الثاني):

ويقوم على أساس من النظر إلى ظرف الحكم ، فقد ينظر إلى الحكم وهو في ظرفه الطبيعي والاعتراضي ، قد ينظر إليه وهو في ظرف طارئ عرض له .  
قسموه بهذا اللحاظ إلى قسمين : الواقعى والظاهري .

١- الحكم الواقعى :

هو الحكم المجعل للشيء وهو في ظرفه الطبيعي ، أي في واقعه كما هو .  
ويستفاد هذا الحكم من الأدلة الاجتهادية .  
وقسموا الحكم الواقعى باعتبار الظرف أيضاً إلى قسمين : أولى وثانوى .

أ- الواقعى الأولى :

وهو الحكم المجعل للشيء بواقعه الطبيعي وعنوانه الأولى ، أي بلحاظ عدم طرفة أي ظرف له يقتضي الانتقال منه إلى حكم آخر يناسب الظرف الطارئ  
وينتهي بانتهائه .

ومثاله بـ (شرب الماء) ففي الظرف الطبيعي للإنسان وعنوان الأولى لشرب الماء فإن حكمه الإباحة .

ب- الواقعى الثانوى :

وهو الحكم المجعل للشيء بلحاظ ظرف خاص طرأ له فاقتضاه ل المناسبة  
للظرف الطارئ كما في مثال (شرب الماء) فإنه في ظرف توقف إنفاذ حياة إنسان  
عليه يجب ، أي يتقل حكمه من الإباحة إلى الوجوب وفق الظرف الطارئ .

٢- الظاهري :

وهو الحكم الذي يسير المكلّف على وفقه في ظرف شكه وجهله بالحكم الواقعي.

ويستفاد هذا الحكم من الأدلة الفقاهية ويقسم هذا الحكم إلى القسمين التاليين:

أ - الحكم الظني :

وهو المستفاد من الأمارة.

ب - الوظيفة العملية :

وهي الموقف العملي المستفاد من الأصل العملي.

▣ **أقسام الأقسام:**

وتمهيداً لتعريف أقسام الأقسام وبيان المقصود منها في الاصطلاح الأصولي والفقهي نمر بتعريف الدواعي التي سبق ذكرها في التقسيم الأول ، وهي : الاقتضاء، والتخيير والوضع.

- (الاقتضاء) :

عُرف - لغويًا - بالطلب.

والطلب المقصود هنا يتناول طلب الإتيان بالفعل وطلب الكف عن إتيانه ، أو طلب تركه.

وعلى نحو الإلزام ، وبدونه.

وهو بهذا يشمل الأحكام الأربع : الوجوب والندب والحرمة والكرامة.

جاء في تعریفات الجرجاني : «الاقتضاء: وهو :

- طلب الفعل مع المنع عن الترك ، وهو الإيجاب (الوجوب) .

- أو بدونه (أي بدون المنع عن الترك) ، وهو الندب.

- أو طلب الترک مع المنع عن الفعل ، وهو التحریم.

- أو بدونه (أي بدون المنع عن الفعل ) ، وهو الكراهة».

وقد عدَّ بعضهم عن التعبير بالإقتضاء إلى التعبير بالطلب كما في أصول الفقه لخلاف<sup>(١)</sup> فقد عرف الحكم الشرعي عند الأصوليين بقوله « هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخيراً أو وضعاً».

- (التخيير) :

يراد به - هنا - التسوية بين فعل الشيء وعدم فعله من غير ترجح لأحدهما على الآخر.

ويختص بالإباحة.

ولذا عرفت الإباحة في المصطلح الفقهي بالتخدير بين الفعل والترک.

- (الوضع) :

الذي يظهر من الاستعمالات العلمية لكلمة (وضع) أن المراد منها (الجعل) ، ففي بعض تعريفات الوضع اللغوي بأنه ( جعل اللفظ دليلاً على المعنى). وهذا المعنى لم نقف عليه في اللغة المعجمية.

وعليه فكلمة (وضع) بهذا المعنى هي من الألفاظ العلمية.

وعلى أساس من هذا المعنى لكلمة (وضع) عرف الأصوليون الوضع بـ « جعل الشيء سبباً آخر ، أو شرطاً له ، أو مانعاً منه».

ويمكنا أن نصوغ التعريف على هيئة أخرى فنقول : الوضع : هو اعتبار الشارع الشيء سبباً آخر ، أو شرطاً له ، أو مانعاً منه ، والخ.

وأظن قوياً أنَّ كلمة (وضع) أخذت من الكلمة (موضوع) لأنَّ الحكم الوضعي

- كما مرّ - لا يتعلّق بفعل المكلّف مباشراً ، وإنما يتعلّق بمتعلّق فعل المكلّف ، أو قل بموضع فعل المكلّف ، كالطهارة شرطاً للصلوة التي هي (أعني الصلوة) موضوع فعل المكلّف.

#### ▣ مفردات الحكم التكليفي :

هي - كما مرّ بنا أكثر من مرّة - الوجوب والندب والحرمة والكرابة والإباحة - على الرأي المشهور - .

سمى الأصوليون هذه المفردات أقساماً ، والأقرب إلى طبيعتها أن تسمى مفردات ، ولهذا عنونتها بالعنوان المذكور.

#### (الوجوب) :

الوجوب - لغة - مصدر وجب بمعنى لزم وثبت.

ومن هنا عرّف اللغويون الوجوب باللزوم والثبوت.

وعرّف فقهياً :

بـ(الإلزام بالفعل) .

وبـ(ما يلزم به الشرع ويثاب المرء على فعله ويعاقب على تركه).

وإذا أردنا أن نستخدم (الاقتضاء) الذي هو بمعنى (الطلب) مطلقاً لنحتفظ بالقدر الجامع بين الوجوب والندب فإننا نعرفه بـ(اقتضاء الفعل على نحو اللزوم).

أو قل : (طلب الفعل على نحو اللزوم).

#### (الندب) :

ويقال له (الاستحباب) و (الستة) و (المسنون) و (النفل).

والندب - لغة - الدعاء إلى الشيء ، يقال : ندبه إلى الفعل : دعاه ليفعله.

والاستحباب : طلب الشيء المحبوب والترغيب فيه ، يقال : استحبب الشيء : أحبه ورغب فيه.

والسنة - هنا : العمل الشرعي غير الملزم به ، الذي يحمد فاعله على فعله ، ولا يذم على تركه.

والنفل : هو ما شرع زيادة على الفريضة والواجب.  
 فهو على هذا يعرف شرعاً بـ(اقتضاء الفعل من غير إلزام).  
 أو (طلب الفعل بغير إلزام).

أو (طلب الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه).  
(الحرمة) :

الحرمة - لغة - الامتناع عن الفعل ، ومن انتهاك مالا يحل انتهاكه من ذمة أو حق أو صحة أو نحو ذلك.

ومنه قالوا : الحرام : الشيء الممنوع فعله.  
 وفقهياً :

هي طلب ترك الفعل على نحو اللزوم.  
 أو قل : هي اقتضاء الكف عن اتيان الفعل الزاماً.  
(الكرابة) :

لغة ، يقال : كره الشيء كرهها وكراهة وكراهة : خلاف أحبه ، فهو كريه ومكره.  
 وفقهياً :

طلب ترك الفعل من غير إلزام.  
 أو قل : اقتضاء الكف عن اتيان الفعل بغير إلزام.  
(الإباحة) :

في اللغة :

أباح الشيء : أحله وأطلقه.

وفي علم الأصول :

التخيير بين الفعل والترك.

#### ▣ تقسيمات الوجوب :

للوجوب عند الأصوليين أكثر من تقسيم ، أهمها :

١ - تقسيم الوجوب إلى : عيني وكفائي.

ويقوم هذا التقسيم على أساس من تعلق الوجوب بجميع المكلفين بأعيانهم ، أو ببعضهم ممن تحصل به الكفاية بالإمثال وتحقيق المطلوب.

- الوجوب العيني :

نسبة إلى العين التي يراد بها هنا الذات إذ من معاني العين الذات ، وذلك لأن الوجوب العيني هو ما يكلف به كل فرد بذاته ويتحمل مسؤوليته بنفسه ، فلا يكتفي منه بإمثاله من الغير ، وذلك مثل الصلاة والصوم.

- الوجوب الكفائي :

نسبة إلى الكفاية التي تعني الاكتفاء والاستغناء بإمثال البعض عن الكل ، وهو من يكون فيه الكفاية بالقيام بأداء المطلوب ، ويسقط معه الوجوب عن الغير.

والفرق بين هذا الوجوب الكفائي وتقسيمه الوجوب العيني أن كلاً منهما يوجه لكل فرد استوفى شروط التكليف بهذا الوجوب ، إلا أن الأول - أعني العيني - يطلب إمثاله من جميع المكلفين ، أي من كل مكلف جمع شرائط تكليفه ، بينما الثاني - أعني الكفائي - يكتفي في إمثاله أن يقوم به من به الكفاية في تحقيق المطلوب ، وذلك مثل الصلاة على الميت ، وتعلم العلوم والصناعات والأعمال

الأخرى التي يحتاج إليها الناس ويقوم بها مجتمعهم.

### ٢- تقسيم الوجوب إلى : تعيني وتخيري.

ويقوم هذا التقسيم على أساس من تعلق الوجوب بشيء مطلوب بعينه أو بشيء آخر يخier المكلف بينه وبين غيره.

#### - الوجوب التعيني :

نسبة إلى التعيين الذي يراد به طلب شيء بعينه ولا يرضى بالإتيان بسواء .  
وذلك مثل صلاة الجمعة لمن استكمل شروطها فأنها تجب عليه على التعيين ،  
ولا يرخص له بالانتقال إلى فريضة الظهر التي هي بدليل لها.

#### - الوجوب التخيري :

وهو الوجوب الذي يتصل بشيئين أو أكثر على نحو التخيير بينها ، وذلك مثل كفارة الإفطار في شهر رمضان عمداً على شيء لا يستوجب الجمع بين خصال الكفارة ، فإن المكلف يختار بين خصال الكفارة التي هي : عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً - كما هو مبين في كتب الفقه - .

### ٣- تقسيم الوجوب إلى : تعبدى وتوصلى.

وبيني هذا التقسيم على أساس من اشتراط قصد القربة وعدم اشتراطه .  
- مما اشترط فيه قصد التقرب به إلى الله تعالى بحيث « يتوقف تحقق ملاكه  
على الإتيان به بقصد القربة » فهو الوجوب التعبدى.

وسُمي بالتعبدى نسبة إلى التعبد الذي هو العبادة إذ قوام العبادة بقصد القربة .  
ويدخل فيه كل العادات أمثال الصلاة والصوم والحجّ .

- وما لم يشترط فيه الإتيان به بقصد القربة ، أي لا يتوقف تتحقق ملاكه على

الإتيان به بقصد القرابة ، ويكتفي به أن يؤتى به مجردًا من قصد القرابة فهو التوصلي.

وسمى بالتوصلي نسبةً إلى التوصل ، وهو الانتهاء إلى الشيء وبلغه ، ولعله لأن هذا الوجوب المقصود منه أن يتوصل به إلى المطلوب فقط ، أي دون أن يقصد به العبادة.

ومثلوا له بالصناعات والحرف التي يتوقف عليها النظام الاجتماعي وتطهير الأشياء التي يتعامل معها الإنسان من النجاسة العينية كالملابس والفرش والأواني وسواها.

#### ٤- تقسيم الوجوب إلى: نفسي وغيري.

ويتم على أساس من طلب الإتيان بالشيء لذاته ، أو لأجل غيره.

##### - الوجوب النفسي :

وهو ما طلب فيه الإمثال لذاته كالصلة ، فإنها مطلوبة لذاتها لا لواجب آخر.

وسمى نفسيًا لأن الشيء يطلب لنفسه أي هو الغاية من الطلب.

##### - الوجوب الغيري :

هو ما طلب امثاله لا لذاته وإنما لغيره أي ليس هو الغاية من الطلب ، وإنما يطلب لأجل غيره كال موضوع بالنسبة للصلة.

هذه هي أهم الأقسام التي ذكرت للوجوب.

وهناك أقسام أخرى لم تبلغ مستوى أهمية ما ذكرته ، ولذا أعرضت عن استعراضها.

فائدة التقسيم :

يقول السبزواري في (التهذيب<sup>(١)</sup>) .

« فائدة تقسيم الواجب : استخلاص قاعدة كلية وهي استفادة الوجوب العيني التعبيني النفسي عند إطلاق الأمر ».

« وهذا التمسك بالإطلاق يتوقف على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان .

وعند ذلك يرجع إلى أصلالة كون المتكلّم في مقام البيان .

وهي من الأصول المحاورية المعتبرة في المحاورات والاحتجاجات ».

#### ■ تقسيم الحرمة :

من تقسيمات الحرمة التي ترددت في كتب الفقه تقسيمها إلى : ذاتية وشرعية :

- الحرمة الذاتية :

وهي التي تتعلق بالشيء لذاته .

مثل حرمة حلق المرأة شعرها في الأحوال اختيارية للمأثورة القائلة (نهى رسول الله أن تحلق المرأة شعرها) التي فهم منها الإطلاق الشامل لجميع الأحوال اختيارية .

- الحرمة التشريعية :

وهي التي تتعلق بالشيء لذاته ، وإنما لأنها تتنافي ووظيفة المكلف الشرعية . مثل حرمة الحلق على المرأة في الحجّ عند من عللها بمنافاتها لوظيفتها الشرعية التي هي التقصير مستنداً لما روي عن النبي ﷺ : (ليس على النساء حلق إنما على النساء التقصير) ، وعن الإمام عطّال<sup>رحمه الله</sup> : (ليس على النساء حلق وعليهن

القصصير)، اللذان يفهم منهما أنَّ الحلق ليس محرماً على النساء في غير الحجَّ.

#### ■ مفردات الحكم الوضعي:

قال ابن أبي جمهور الأحساني في كتابه (*الأقطاب الفقهية*) : « والوضع ينقسم إلى : سبب وشرط ومانع .

فالسبب : هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دلَّ دليلاً على كونه معرفاً لحكم شرعي ، بحيث يلزم من وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم .

والشرط : ما يتوقف عليه التأثير بحيث يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده الوجود .

والمانع ، ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود ». .

وذهب آخرون إلى تقسمه إلى : سبب وشرط ومانع ، وصحة وبطلان (فساد) ورخصة وعزيمة .

فالصحة : هي وقوع الفعل مستوفياً لجميع متطلباته الشرعية .

وبطلان : خلاف الصحة ، أي وقوع الفعل غير جامع لجميع متطلباته الشرعية .

والعزيمة : « ما شرَّعَهُ اللَّهُ أَصَالَةً مِنَ الْأَحْكَامِ الْعَامَةِ الَّتِي لَا تَخْتَصُ بِحَالٍ دُونَ حَالٍ وَلَا بِمَكْلَفٍ دُونَ مَكْلَفٍ »<sup>(١)</sup> .

والرخصة : « ما شرَّعَهُ اللَّهُ مِنَ الْأَحْكَامِ تَخْفِيفًا عَلَى الْمَكْلَفِ فِي حَالَاتِ خَاصَّةٍ تَقتضي هَذَا التَّخْفِيفِ ». .

وناقش أستاذنا التقى الحكيم عَدَ الصَّحةِ وَالْفَسَادِ وَالرَّخصَةِ وَالْعَزِيمَةِ عَلَى نَحْوِ

الإطلاق أقساماً للحكم الوضعي.

قال في (الأصول العامة) <sup>(١)</sup>: «أن اعتبار الصحة والفساد من الأحكام الوضعية غير صحيح على إطلاقه، لأن الصحة على قسمين:

- صحة واقعية: ويراد بها مطابقة المأتي به للمأمور به واقعاً، ويقابلها الفساد.  
ومثل هذه الصحة تابعة لواقعها، والجعل لا يتناول الأمور الواقعية.  
وكذلك الفساد.

أما القسم الثاني وهو الصحة الظاهرة كالحكم بصحة الصلاة بعد الفراغ منها عند الشك فيها استناداً إلى قاعدة الفراغ فهي التي تكون قابلة للجعل والاعتبار.  
وكذلك الحكم بالفساد ظاهراً عند الشك في الصلاة الثانية مثلاً.

وما يقال عن الصحة والفساد الواقعين من إنكار كونهما حكمين وضعفين يقال عن العزيمة والرخصة، ولكن لا من حيثية واقعيتهما، بل من حيث كونهما راجعين إلى الأحكام التكليفية، كما يتضح ذلك من معناهما المحدد لهما عند الأصوليين.

فلقد عرف غير واحد العزيمة بما يرجع إلى (ما شرّعه الله أصلالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال، ولا بمكلف دون مكلف) .. وفي مقابلها الرخصة وهي (ما شرّعه الله من الأحكام تخفيقاً على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف)، ورجوعهما بهذين التعريفين إلى الأحكام التكليفية من أوضح الأمور، فليست العزيمة إلا الحكم المجعل للشيء بعنوانه الأولي، وليست الرخصة إلا جعل الإباحة للشيء بعنوانه الثانوي، وهما لا يخرجان عن

تعريف الأحكام التكليفية بحال».

وأيضاً يلاحظ على هذا التقسيم : أنّ ما ذكر له من ظواهر بعنوان الأقسام ، ليست أقساماً للحكم الوضعي ، وإنما هي - فيما صدق عليه تعريف الحكم الوضعي منها ، مفردات له .

وهي غير محصورة بعدد ، وإنما تشمل كلّ ما ينطبق عليه تعريف الحكم الوضعي .

وبتوضيح أكثر : هي ما عدا الأحكام التكليفية التي حضرت بعدد معين ، وهي الخمسة المعروفة بأقسامها .

والذي ينطبق عليه مفهوم القسمة هو تقسيم الأحكام الوضعية إلى أحكام مجمولة وأخرى متفرعة .

#### أ- الأحكام الوضعية المجمولة .

وهي التي جعلت موضوعاً لحكم تكليفي كالزوجية التي هي موضوع لوجوب نفقة الزوجة على الزوج .

وهو - أعني وجوب النفقة - حكم تكليفي .

#### ب- الأحكام الوضعية المتفرعة :

وهي تلك الأحكام التي انتزعت من الحكم التكليفي كالشرطية والجزئية ، كما إذا قيل : يجب في الصلاة الركوع والسجود والطهارة والوقت .. فقد انتزع العلماء من هذا عنوان الجزء للركوع والسجود ، وعنوان الشرط للطهارة والوقت .

وهناك تقسيم آخر للحكم لم يفرده الأصوليون ، وكذلك الفقهاء بعنوان خاص

به وإنما ذكروه عابراً وفي مناسباته المختلفة.

وهو مما لا بد من ذكره لماله من علاقة بموارد الاستنباط حيث لا بد للفقيه من التمييز بين قسمي هذا الحكم ، وعلاقة بموارد تعارض الخبرين -كما سيأتي.

وهذا التقسيم هو تقسيم الحكم إلى : تشريعي وإداري.

#### ١- الحكم التشريعي :

وهو الحكم الذي مر التعبير عنه بالخطاب وأثر الخطاب والاعتبار والتشريع.

وهو المقصود بالتأثير المعروفة : ( حلال محمد حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة ).

وباختصار : هو الحكم الذي يوصله المعصوم إلى الناس بصفته مبلغاً.

#### ٢- الحكم الإداري :

وهو ذلك الحكم الذي يصدره المعصوم أو رئيس الدولة بصفته حاكماً وولياً لأمور المسلمين.

وباختصار : هو الحكم الذي تصدره الإدارة الحكومية للدولة الإسلامية.

أمثال : الإلزام بالتجنيد الإجباري عسكرياً ، وفرض الضرائب إقتصادياً ، ومنع التعامل مع شركات معينة سياسياً ، والخ.



البَيْانُ مِنْ أَلْفَاظِ اللّٰهِ تَعَالٰى

## مباصِح دلالة الألفاظ

الدلالة

دلالة الألفاظ

المفردات والتراءكيب

الأُساليب الإِنشائية

# **الدالة**

تعريفها

تقسيمها

محور البحث

## الدلالة

### الدلالة

تعريفها:

الدلالة - لغويًا - الإرشاد.

يقال : دلَّه على الطريق ، وإلى الطريق ، أرْشَدَهُ إِلَيْهِ . وهي بفتح دالها وكسره ، وتعطى معناها - الإرشاد - عن قصد من الدال ( المرشد ) ، ومن غير قصد كمن يشاهد حركة إنسان فيستدلُّ منها على أنه حي .

وكلمة ( دلالة ) كمعظم الكلم العربية وضعت في الأصل لمعنى مادي وهو العلامة أو السمة .

وهذا يؤيد ما ذهب إليه الكوفيون من أنَّ الاسم - وهو علامة المسمى - مأخوذ من السمة .

ويؤكدَهُ أنَّ الكلمة بلفظها *Sema* من كلم اللغة اليونانية . وأيضاً هي في اليونانية تعني العلامة .

ثمَّ امتدت من المادي إلى المعنوي لوجه شبه بينهما .

ففي البدء وضعت الدلالة اسمًا للنسبة التي تشير إلى شيء ما ، مرشدة إليه ، كاللوحات الإرشادية - في عصرنا هذا - مرسومًا عليها السهم يشير إلى ذلك الشيء ، ووضعت اسمًا للعقدة في خيط تعني العدد الحسابي المقصود .

ثم وبعد التطور الحضاري وانتشار العلوم في البلاد العربية ترجمة وتاليفاً وقف الباحثون والعلماء عندها وعليها مصطلحاً علمياً.

وأقدم حقل معرفي تناول الدلالة بالبحث بصفتها مصطلحاً علمياً هو علم المنطق الصوري ، ومنه امتد تعريفها وتقسيمها إلى الحقول المعرفية الأخرى أمثال الفلسفة وأصول الفقه وعلم اللغة وعلم الدلالة ، والدراسات التي تناولت (الكلمة) بشكل خاص.

وأشهر تعريف منطقي للدلالة هو ما جاء في كتاب (التعريفات) للجرجاني ، ونصّه : «**الدلالة : هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.**

**والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول .»**

والجرجاني بتعریفه هذا يريد أن يقول : **الدلالة هي العلاقة القائمة بين الدال والمدلول بحيث لو علمنا بالدال علمنا بالمدلول .**

وقد يشكل عليه بأنّ هذا إنما يتم في الصور الواقعية لا الاعتبارية .

فمثلاً : لو رأيت دخاناً علمت بوجود نار ، لأنّ الدخان طبيعياً يأتي من النار .

ولتكن لو سمعت لفظاً من ألفاظ اللغة الفرنسية - مثلاً - وأنت لا تعرف شيئاً من اللغة الفرنسية لا ينتقل ذهنك إلى معناه رغم وجود العلاقة والتلازم بين هذا اللفظ الفرنسي ومعناه .

فإذن ، التعريف المذكور ، غير دقيق في شموله للدلالة التي نريدها هنا وهي الدلالة اللفظية الوضعية .

ويرجع هذا - فيما أقدر - إلى أنّ معنى الدلالة من المفاهيم التي يتعامل معها الإنسان في كل لحظات حياته وبعددها ، فهي كمفهوم الوجود ومفهوم الحياة ،

وهكذا مفاهيم تكون من الجلوة والوضوح لدى الإنسان بشكل لا يجد من التعريفات ما يكون أجلٍ وأوضح منها لاستخدامه في تبيينها وتوضيحها ، فتراه - مثلاً - يقول : هذا الذي يدلّ على أنَّ صاحبه عسكري وهذه الإشارة المرورية الخضراء تدلّ على الإنطلاق ، وسرعة النبض تدلّ على إرتفاع درجة الحرارة ، وحمرة الوجه تدلّ على الخجل ، وهكذا.

ولكن حينما تُسأله ما هي الدلالة لا يستطيع أن يعرب لك عن معناها الموجود في ذهنه بسبب وضوحيه ووضحاً جلياً.

فالدلالة : هي العلاقة بين الشيئين اللذين يدلّ أحدهما على الآخر.

سواء علمنا بهما معاً أو بأحدهما أم لم نعلم بهما.

وسواء انتقل ذهنتنا من الدال إلى المدلول أم لم ينتقل.

وسواء كانت على نحو التلازم أم على نحو الاقتران.

وفي علم الدلالة الحديث يعرّفها بيار جيرو Pierre Guraud بقوله : « الدلالة : هي القضية التي يتم خاللها ربط الشيء والكافئ والمفهوم والحدث بعلامة قابلة لأن توحى بها ».«.

ثم يوضح تعريفه بالأمثلة فيقول : « فالغمامة علامة المطر ، وقطيب الحاجب علامة الارتباك والغضب ، ونباح كلب علامة غضبه ، وكلمة ( حسان ) علامة الاتماء إلى فصيلة الحيوان.

العلامة - إذا - هي منته ، وقد دعاها علماء النفس بـ (المثير) الذي يدفع بدوره الجسد إلى الإنفعال ، متى يؤدّي إلى بروز صورة ذاكرة لمثير آخر ، فالغمامة توحى بصورة المطر ، والكلمة توحى بصورة الشيء ذاته ».«.

■ تقسيمها:

يقسم علم المنطق الدلالة إلى ثلاثة أقسام ، هي :

١- الدلالة العقلية:

وهي العلاقة التي يدرك العقل وجودها بين الدال والدلول اللذين بينهما ملازمية ذاتية في وجودهما الخارجي .

كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فإنه عندما يوجد المعلول يحكم العقل بوجود العلة ، نحو دلالة رؤية الدخان على وجود النار ، و نحو دلالة سماع كلام يأتي من خارج الدار على وجود متكلّم خارج الدار .

ويعبّر عن هذه الدلالة في علم اللغة الحديث بالدلالة المنطقية بين الرمز وما يدلّ عليه ( كأن تنظر في السماء فترى سحابة داكنة فتتوقع المطر ، وإن كانت بيضاء صافية كان لها معنى آخر .

والربط بين لون السحاب ومعناه - هنا - هو ربط منطقي علمي يخضع للاستقراء العقلي ) (١) .

٢- الدلالة الطبيعية:

وهي تلك العلاقة التي تقوم بين الدال والدلول بسبب اقتضاء طبعهما لها ، نحو دلالة سرعة حركة النبض على وجود الحمى ، إذ أنّ من طبيعة الإنسان إذا ارتفعت درجة حرارة بدنه اقتضت سرعة حركة نبضه ، و نحو دلالة لفظ ( آخر ) على التألم ، ذلك أنّ من طبيعة الإنسان أنه إذا تألم قد يطلق لفظ ( آخر ) أو ما يماثله معرياً ومنفّساً عن ألمه .

والفرق بين الدلالتين العقلية والطبيعية هو لا بدّية الدلالة في العلاقة العقلية ،

وعدمها في العلاقة الطبيعية ، ذلك أنه متى وجد الدال في العلاقة العقلية لا بد من وجود المدلول ، لتلازمهما في الوجود وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

والأمر في العلاقة الطبيعية ليس كذلك ، فقد يطلق الإنسان كلمة (آخر) وهو ليس بمتالي ، وقد يتالم ولا يقول (آخر) فيعبر عن ألمه بالسكت ، وقد يعبر عنه بالإضراب عن الأكل. ففي هذه العلاقة الطبيعية تختلف الدوال وتختلف عن مداليتها باختلاف طباع الناس.

### ٣- الدلالة الوضعية :

وهي تلك العلاقة القائمة بين الدال والمدلول بسبب توافر العرف واصطلاحه.

ومن هنا سميت في علم اللغة الحديث بالعلاقة العرفية والعلاقة الاصطلاحية. وهي نحو دلالة الإشارة على المشار إليه ، دلالة النصب لما نصبت له ، دلالة العقد على العدد ، دلالة الخطأ على المعنى.

ونحو دلالة الألفاظ اللغوية المستعملة على معانٍ لها التي وضعت لها أو استعملت فيها.

### محور البحث :

وما يبحث فيه الأصولي من هذه الدلالات فتدخل نطاق دراساته العلمية هو الدلالة العقلية ، والدلالة الوضعية اللغوية التي يصطلح عليها في علم اللغة الحديث وفي علم الدلالة بـ (دلالة الألفاظ).  
و سنبدأ الحديث بها.



## **دالة اللفظ**

تعريف اللفظ

تعريف دالة اللفظ

مراتب دالة اللفظ

تحديد المعنى

علاقة اللفظ بالمعنى

تقسيم دالة اللفظ



## دلالة اللفظ

### □ تعريف اللفظ :

من المفيد جداً ، ونحن نطلق من دراستنا الأصولية هذه ، إلى تعرف دلالات الألفاظ الشرعية ، أن نبدأ بتحديد اللفظ بتبيان المقصود منه هنا ، فنقول :

قد نلمس باستقراء مختلف الاستعمالات في الدرس الفقهي أنَّ اللفظ يرادف الكلمة.

ومع هذا يبقى الأمر فيه شيء من الغموض أية كلمة هذه التي يرادفها اللفظ وترادفه ؟

أهي الكلمة في عرف علماء اللغة المحدثين ، وأعني بها الكلمة ذات السمة الواحدة في جميع اللغات.

أم هي الكلمة المعجمية ، وهي الكلمة المفردة المستقلة عن الجملة.

أم أنها الكلمة النحوية ، وهي تلك الكلمة التي تشكل عنصراً في الجملة ، له موقعه ، وله وظيفته النحوية ومؤدّاه الدلالي.

أم أنها كلُّ هذه وأوسع منها بما يشمل الجملة والكلام .؟؟؟.

وقبل أن يسلّمنا البحث إلى التبيّنة المطلوبة ، لاستعراض شيئاً من تعريف كل نمط من أنماط الكلم المذكورة ، في حدود ما يوضح الفكرة ويضعنا في الصورة أمام هذا الاختلاف العلمي المثير.

يعرف ستيفن أولمان Stephen Ullmann الكلمة في كتابه (دور الكلمة في اللغة) بأنها «أصغر وحدة ذات معنى للكلام واللغة».

ثم يشير إلى صعوبة تعريف الكلمة تعريفاً وحيداً، أو تعريفاً جاماً مانعاً، لأنها من الواضحة لدى الناس، وتوضيح الواضح تغميض له.

ثم يذكر بعض تعريفات علماء اللغة الآخرين أمثال اللغوي الأمريكي (بلومفيلد) الذي يعرفها بـ«أنها أصغر وحدة كلامية قادرة على القيام بدور نطق تام». والذي أشكل عليه بأن مثل أول التعريف، إذا أخذت مستقلة عن مدخلها لا تقوم بدور نطق تام، مع أنها كلمة لأنها ذات معنى تضيفه إلى ما يرتبط بها من ألفاظ.

ومعجبياً يعرف الزمخشري في كتابه (المفصل) الكلمة بقوله: (هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع).

وتعریف الزمخشري هذا يلتقي وتعريف أولمان في أن الكلمة لابد أن تكون ذات دلالة على معنى، ويفترق عنه بأنه (أعني الزمخشري) نظر إلى الكلمة مستقلة عن الجملة، بينما ربط أولمان معناها بأنه للكلام واللغة.

وجاء هذا الفرق من أن كل واحد منها إنطلق إلى تعريفها من زاوية تخصه، فأولمان لأنه عالم لغوي نظرها كظاهرة لغوية اجتماعية، أما الزمخشري فلا ينظره انصبّ عليها، وهي في إطار المعجم ومفردة من مفرداته ينطبق عليها تعريفه وهدفه.

وباعتبارها كلمة نحوية فيمكننا أن نعرفها باللفظة التي يمكن أن تدرج عنصراً في مركب الجملة، وتشغل موقعاً إعرابياً فيه تعطي من خلاله وظيفتها نحوية من فاعلية ومفعولية والغ.

ولأنّ الفقيه يتعامل مع الألفاظ الشرعية في مختلف أحوالها ، مفردة مستقلة، وعنصرًا ضمن الجملة ، ومتعدد مجالاتها نصاً مفرداً وجملة وكلاماً ، يكون المراد منها - تطبيقاً - كلَّ هذه.

فاللفظ - إذن - هو الكلمة والجملة والكلام.

ولعل عدم تعريف الأصوليين له كان السبب الذي جعل علماء اللغة المحدثين ينحون في هذه الأيام منحى الإكتفاء بالإشارة إلى وضوح معنى الكلمة والكلام عن الواقع في إشكاليات التعريف العلمي غير القادر على الجمع والمنع.

#### ■ تعريف دلالة اللفظ :

في ضوء تعريف الدلالة - منطقياً - باللازم بين الدال والمدلول ، يعرف ابن سينا في (الشفاء) دلالة اللفظ بقوله : « ومعنى دلالة اللفظ : أن يكون إذا أرتم في الخيال مسموع اسم أرتم في النفس معنى ، فتعرف النفس أنَّ هذا المسموع لهذا المفهوم ، فكُلما أوردت الحسن على النفس التفتت إلى معناه ». .

ولغوياً يعرّفها (المعجم الوسيط) بما نصه : « الدلالة : ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه ». .

ويعرب الشاطبي في (المواقف<sup>(١)</sup>) عن أنَّ المقصود للأصولي هو (المعنى)، وما اللفظ إلا وسيلة لتحصيل المعنى ، فيقول : « واللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد ، والمعنى هو المقصود ». .

#### ■ مراتب دلالة اللفظ :

وما ذكره ابن سينا في تعريفه المتقدم أثار البحث في محاولة معرفة مراتب الدلالة عند الفلاسفة الأقدمين ، ولا يزال يثيره لدى علماء اللغة المحدثين.

ولما له من أهمية في إلقاء الضوء على تعريف المعنى ، والكشف عن حقيقته وهوئه ، تأتي إثارته - هنا - من الأهمية بموضع الضرورة ، وعليه نقول :  
لللفظ ارتباط مباشر بالمفهوم الذهني وارتباط غير مباشر بالواقع الخارجي ، يتم بوساطة المفهوم الذهني .

وتحقق هذه الدورة بأن اللفظ عند إطلاقه يستدعي صورة المعنى في الذهن التي هي تعبير عن الواقع الخارجي .

### **اللفظ —> الذهن —> الخارج .**

وتكتمل هذه العملية العقلية عن طريق التداعي بين اللفظ والمعنى ، وسأحاول إيضاح هذا وفق المنظور القديم والمنظور الحديث .

وبداءً نلمس هذا في مربع الغزالي من كتابه ( معيار العلم ) الذي يقول فيه : «اعلم أنَّ المراتب ( يعني مراتب الوجود ) فيما نقصده أربع ، واللفظ في المرتبة الثالثة ، فإنَّ للشيء وجوداً في الأعيان ، ثمَّ في الأذهان ، ثمَّ في الألفاظ ، ثمَّ في الكتابة .

فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس ، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان » .

ومتى عرفنا أنَّ اللفظ والكتابة في مربع الغزالي كلاهما حكاية عما في الذهن ورمز يشير إليه يتحول عند علماء الدلالة المحدثين إلى مثلث .

وأشهر مثلثات الدلاليين المحدثين هو مثلث الأُستاذين أو جدن وريتشاردز المعروف بـ basic triangle الذي تناولاه بالدرس في كتابهما ( معنى المعنى The meaning of meaning ) : « يرى الأُستاذان أنَّ هناك ثلاثة عوامل تتضمنها أيَّة علاقة رمزية :

- العامل الأول : الرمز نفسه the symbol ، وهو في حالتنا هذه عبارة عن الكلمة المنطقية المكونة من سلسلة من الأصوات المرتبة ترتيباً معيناً ، ككلمة (منضدة) مثلاً.

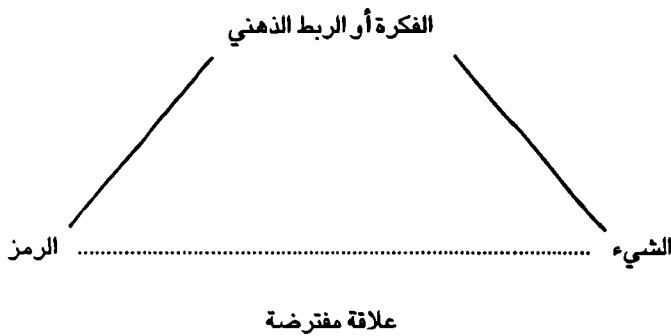
- والعامل الثاني : المحتوى العقلي الذي يحضر في ذهن السامع حينما يسمع كلمة (منضدة).

وهذا المحتوى العقلي قد يكون صورة بصرية أو صورة مهزوزة ، أو حتى مجرد عملية من عمليات الربط الذهني ، طبقاً للحالة المعينة.

وهذا ما سماه هذان العالمان بـ(الفكرة thought) أو (الربط الذهني reference).

- وهناك - أخيراً - الشيء نفسه الذي ارتبط ذهنياً بشيء آخر ، وهذا الشيء قد سمياه (المرتبط ذهنياً refernt) (١).

ثم يوضح الأستاذ أولمان العلاقة الحاصلة بين هذه المصطلحات الثلاثة بصورة مثلث ، وهو :



ثم يعلق الأستاذ أولمان على هذا الرسم البياني بقوله : « والنقطة الجوهرية في الرسم البياني - الذي قد بسطناه إلى حد ما - هي أنه ليست هناك علاقة مباشرة

بين الكلمات والأشياء ، ومن ثم وضعت النقط تدلّ على علاقة مفترضة ، إذ لا يوجد طريق مباشر قصير بين الكلمات وبين الأشياء التي تدلّ عليها هذه الكلمات ، فالدوره يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة أو الرمز الذهني ، أي عن طريق المحتوى العقلي الذي تستدعيه الكلمة ، والذي يرتبط بالشيء . ولقد كانت هذه الصورة معروفة بالفعل لدى فلاسفة العصور الوسطى .

ولقد صاغها روبرت براوننج Robert Browning صياغة شعرية :

يستطيع الفن أن يبني عن الحقيقة .

فلا شك أنّ الأفكار تتولد عن الأشياء بطريق غير مباشر .

كما أنّ ليس محالاً وجود الفكرة دون الاعتماد على الكلمة .

ويرجع الفضل في ذلك - على كلّ حال - إلى أوجدن وريتشاردز اللذين جعلا هذه النقطة مدار بحثهما ، والذين عبرا عنها برسم بياني نال قدرأً كبيراً من النجاح فيما جاء بعد ذلك من بحوث خاصة بهذا الموضوع «<sup>(١)</sup> .

تحديد المعنى :

وينسق على دراسة مراتب الدلالة محاولة تعرف معنى المعنى ، ويعتبر أكثر دقة وأجلّ وضوحاً : هل المعنى في سياق هذه المراتب هو المفهوم الذهني (الصورة الذهنية ، الفكرة ) ، أو هو أعيان الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي؟؟ .

الذي يبدو من استقراء مختلف الدراسات الحديثة أنّ المعنى هو الفكرة (المفهوم الذهني ) .

وهذا المفهوم أو هذه الصورة قد تأتي إنعكاساً تماماً للشيء العيني ، وقد تأتي بالعكس ، وقد تختلف عنه من جانب أو من أكثر من جانب .

ومن هنا وقع الاختلاف في تعين ظهورات الألفاظ وتحديد معانيها<sup>(١)</sup>. ولنأخذ مثلاً لذلك قولنا : ( اتَّخَذَ مِنْ هَذَا الرُّغْيَفَ عَشَاءً لَكَ ) فالذي يستظهر من هذه الجملة أو هذا الكلام هو أنَّ للمخاطب أن يأكل الرغيف كله ، ولو أنَّه يتناول منه كفایته ، أي بعضاً.

وبلغة نحوية : أَنَّ (من) - حرف الجر - المذكور في الجملة قد يكون زائداً ويصبح المعنى ( اتَّخَذَ هَذَا الرُّغْيَفَ عَشَاءً لَكَ ) ، وقد يكون تبعيسيّاً ويكون المعنى ( اتَّخَذَ بَعْضَ الرُّغْيَفَ عَشَاءً لَكَ ).

ولكن الموقف يختلف في تعاملنا مع الآية الكريمة « وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصْلَنٍ » فإنَّ أَريدَ من الصلاة التي تؤدي في مقام إبراهيم الدعاء فالمقام يتسع لأنَّ يكون مقام دعاء ، وإنَّ أَريدَ من الصلاة ذات القيام والركوع والسجود والجلوس فالمقام لا يتسع لها ، فلأنَّها (من) - هنا - زائدة بحيث يكون المعنى « وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصْلَنٍ » ، ولا تبعيسيّة لعدم اتساع المقام بكامله للصلاة فكيف ببعضه.

إذن ، لابدَّ من أن نلتسم لها معنى آخر ، وهو العندية - كما يقول الفقهاء - أي صلوا عند مقام إبراهيم.

ثمَّ أَنَّ العندية ، هل يقتصر فيها على الخلفية المباشرة للمقام ، أو تمتد بامتداد المسجد .. وهكذا.

كلَّ هذه الاختلافات ترينا أَنَّ المعنى هو الفكرة (المفهوم الذهني) ، الذي يتأثر - عند محاولة فهمه - بذكاء الشخص وانتباذه ، وما يمتلك من خلفيات ثقافية ، وبحدود نظرته لما جرى في الحياة.

يقول الدكتور السعران في كتابه ( علم اللغة<sup>(٢)</sup> ) :

(٢) - علم اللغة ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(١) - م.ن.

« والأمثلة كثيرة على الخلافات الخطيرة التي تحدث في مجالات السياسة والفقه والقضاء والمجتمع والتاريخ بناءً على فهم الكلمة الواحدة، أو العبارة، بأكثر من صورة :

يصدر القانون بعد العناية الفائقة بصياغته صياغة دقيقة منعاً للبس، وتصبحه «مذكرة تفسيرية»، ولكن عند التطبيق تثور «إشكالات» وتختلف أحكام القضاة، فتصدر تفسيرية للتفسيرية، ولكنها قد تخلق إشكالات جديدة أو لا تفلح في حلّ القديمة.

ودراسة الكتب المقدسة والآثار الفكرية الكبيرة خير شاهد على ذلك.  
القرآن الكريم فسر أكثر من تفسير على مناهج مختلفة، وكثير من آياته يسمع بأكثر من تفسير لهذه اللفظة أو تلك العبارة.

ونحن نعلم كيف اختلف شراح أرسطو في فهم بعض نصوصه، الخ.  
وهذا يذكرنا بالترجمة. إن الترجمة من لغة إلى لغة تكشف لنا مشكلة المعنى بصورة جلية، وكلّ من مارس الترجمة الأمينة يدرك هذا لأنّه عاناه.  
إن الكلمة في اللغة لها غير المعنى القاموسي العام، وغير المعنى الذي قد يفهم من السياق، إيحاءات وارتباطات تتجزء عن الحياة المشتركة التي يعيها أصحاب اللغة، فعندما نقل من لغة إلى أخرى فكيف نوفق في اصطياد كلمات تعطي إيحاءات الحياة الأخرى وارتباطاتها؟  
ويكفينا مثل واحد على هذا.

كنا ننظر في تفسير محمد مردموك بكثال للقرآن الكريم ورأينا ذهب مذهباً خاصاً في نقل كلمة «الله» - عزوجل - إلى الإنجليزية : لفظ الجلالة يترجم عادة بـ God ولكن (بكثال) لاحظ أنَّ كلمة God لا تشير في ذهن القارئ الإنجليزي ما

تشير كلمة « الله » في ذهن القارئ العربي : فكلمة God في الإنجليزية تؤنّت بـ Gods ، وتجمع على God، بينما الله ، وهو واحد لا شريك له ، كلمة ليس لها مشنى ولا جمع ، ولا مؤنّت ، إنَّ التصور الذي تشير إليه كلمة « الله » ، سبحانه وتعالى ، تصور يقضي على الشرك ، بينما كلمة God لا تقضي على هذا التصور ، ولم يجد بكتال في الإنجليزية كلمة تقابل كلمة « الله » في العربية ، فاحتفظ بكلمة « الله » في الإنجليزية كما هي ، يترجم ( بسم الله الرحمن الرحيم ) بقوله : « the Merciful IN the name af Allah the Beneficient,

ولعله لهذا ذهب الأستاذ فيرت إلى أنَّ المعنى « كلَّ مرَكَب من مجموعة من الوظائف اللغوية .

وأهم عناصر هذا الكلَّ هو الوظيفة الصوتية ثمَّ المورفولوجية وال نحوية والقاموسية والوظيفة الدلالية لـ ( سياق الحال ) .».

ثم يرى فيرت « أنَّ الوصول إلى معنى أي نص لغوي يستلزم :

١- أن يحلَّ النصُّ اللغوبي على المستويات اللغوية المختلفة ( الصوتية والfonologique والمورفولوجية والنظمية والمعجمية ).

٢- أن يبيَّن ( سياق الحال = الماجريات ) : شخصية المتكلِّم ، شخصية السامع ، جميع الظروف المحيطة بالكلام .. الخ .

٤- وأخيراً : يذكر الأثر الذي يتركه الكلام ( ضحك ، تصديق ، سخرية ... الخ ) .

من هنا لا بدَّ لمن يتعامل مع النصُّ الشرعي من :

١- دراسة وتعلم علوم اللغة العربية ذات الصلة المباشرة بدراسة النص وفهم معناه .

٢- تملك التذوق أو القدرة الفنية التي تساعده على إدراك دقائق التعبير ونكات

التركيب.

٣ - دراسة ومعرفة بيئة النص داخل إطار حضارتها زماناً ومكاناً. وكلّ هذا لأنّي الصورة الذهنية (المعنى) مطابقة للواقع».

وكمثال ، لنربط هذا بما نحاول فهمه من آية صلاة الطواف المتقدمة :  
إئنا إذا رجعنا إلى ملابسات الآية وقرائن الحال التي كانت محاطة بها ، وأبرزها وأقواها فعل النبي ، ففي أيّ موضع عند المقام صلى النبي ، وصلى الذين كانوا معه في عمرته وحجّته .

أنّ معرفة هذه القرينة هي دراسة للنص في إطار ظروفه الزمانية والمكانية ، ضمن حضارته الشاملة.

#### ■ علاقـة الـلـفـظ بـالـمعـنى :

من مهمّات مسألة دلالة اللفظ محاولة معرفة نمط علاقة اللفظ بالمعنى . وهي من القضايا التي تناولها بالبحث الفلاسفة الأقدمون وعلماء اللغة المحدثون ، وبين هؤلاء وأولئك علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً.

وأقدم إطار ثقافي بحثت فيه هذه المسألة هو الفلسفة الإغريقية ، فقد تناولها بالدرس الفيلسوف اليوناني سocrates ، ومن بعده تلميذه أفلاطون ومن بعده تلميذه aristotle.

واختلف فيها رأياً سocrates وaristotle ، وانتقل خلافهما مع الترجمات العالمية للفلسفة الإغريقية إلى الفلسفات الأخرى .

فدخل مجال الفلسفة الإسلامية ، وكان أقدم من تعامل معهما من فلاسفة المسلمين متكلّمة المعتزلة ، وعلى رأسهم عبّاد بن سليمان الصيمرى.

وعن طريق المعتزلة انتقلت المسألة - وبما تحمل في طياتها من الرأي اليوناني والآخر المعتزلي - إلى الدراسات اللغوية العربية، وكان أقدم من أنثارها على صعيد البحث اللغوي عالم اللغة وخرت صناعتها أبو الفتح ابن جنّي في كتابه اللغوي *القيم الموسوم بـ(الخصائص)*.

وكذلك عن طريق المعتزلة دخلت عالم البحوث الأصولية الإسلامية ، واستقبلها الفقهاء المسلمين بالتحليل والنقد والإضافة والحدف.

واستمرت يدار النظر فيها ويثار الجدل حولها بما تمّحض عن أكثر من نظرية أصولية إسلامية في تعريفها اتسمت بالشمولية والعمق.

فكان في أصول الفقه السني بحث في الرأيين اليونانيين ، وأكثر من نقد لهما، ولعل أوفى من استوفى ذلك الفخر الرازي في (*المحصول*) ولكن وبعد استقرار المذاهب الفقهية السنية وتوقف حركة الاجتهاد في الدرس الفقهي السني توقف العطاء الفكري السني في المسألة ، وتركز الدرس الأصولي السني في استرجاع وعرض الآراء القديمة في المسألة ، بينما نجده في أصول الفقه الشيعي مستمراً ، ومتطرفاً تطوراً تجديدياً ، فقد نقد النظريات الأولى وبلورها ، وجاء بنظريات أخرى وبخاصة في مجال التعريف ، دلل فيها على مدى تعمق النظرة العلمية الجادة لديه.

وفي أوائل القرن التاسع عشر الميلادي . وعند إنشاق ما يعرف بعلم الدلالة دلفت المسألة وبقوّة إلى علم اللغة الحديث وقطعت فيه شوطاً بعيداً في إفراز نظريات جديدة ذات قيمة علمية مهمة.

وبعد أن تبنّاكَل هذا الذي يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتاريخ المسألة ننتقل إلى محاولة معرفة نمط ونوعية العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى الذي هو موضوع المسألة ، وذلك من خلال استعراض الأقوال في المسألة ، وهي :

**(رأي سقراط):**

وهو أقدم رأي في المسألة مما وصل إلينا ، نقله عنه تلميذه أفلاطون في محاواراته<sup>(١)</sup> ، ومحصلته : أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية ، وصلة طبيعية، لا تختلف عن الصلات الطبيعية الأخرى ، القائمة بين الأسباب ومسبياتها، والعلل ومعلولاتها ، كالصلة بين النار والاحتراق والخشب والنمو.

فاللفظ سبب وعلة وجود المعنى في الذهن ، ووجود المعنى في الذهن معلول ومسبب لوجود اللفظ في الذهن ، الذي تنتقل صورته إليه عن طريق الحس سماعاً أو قراءة أو نطقاً.

وكما ترى أنَّ هذه الصلة التي افترضها سقراط غير واضحة ، والألكان كل إنسان يستطيع أن يفهم كل لغات العالم بمجرد معرفته لألفاظها ، ويبدو أنَّ اليونانيين الذين تبنوا رأي سقراط « لما تبيّن لهم غموض هذه الصلة بين ألفاظ لغتهم اليونانية ومدلولاتها ، ولم يستطيعوا لها تعليلاً مقبولاً تستريح إليه النفس وتطمئن إليه العقول ، أخذوا يفترضون أنَّ تلك الصلة الطبيعية كانت واضحة سهلة التفسير في بدء نشأتها ، ثمَّ تطورت الألفاظ ، ولم يعد من اليسير أن نتبين بوضوح تلك الصلة أو نجد لها تعليلاً وتفسيراً »<sup>(٢)</sup>.

**(رأي أرسطو):**

ذهب أرسطو إلى أنَّ الصلة بين اللفظ والمعنى صلة اعتبارية اصطلاح عليها العرف أو الناس (أبناء مجتمع اللغة).

ضمن رأيه هذا كتاباته في الشعر والخطابة.

فالفرق بين رأي ارسطو ورأي سلفه سقراط هو فرق التباهي بين الواقع والاعتبار ، والتکوين والتشريع.

ولعل ارسطو قال بهذا نتيجة ما رأه من النقد العلمي المتدين الذي وجه لرأي سقراط.

- (رأي ابن جنّي) :

إن من يرجع إلى كتاب (الخصائص) لابن جنّي ، وبخاصة في فصل (الاشتقاق الأكبر) سوف يراه يحوم حول حمى سقراط ، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، وربما وقع فيه ، فهو يؤكد على ضرورة وجود المناسبة بين طبيعة اللفظ كصوت وطبيعة المعنى كواقع ، تلك المناسبة التي تمسك بها المعتزلة القائلون بمقالة سقراط ليحقّقوا وجود المرجح الكاشف عن أن العلاقة بين اللفظ والمعنى طبيعية لا عرفية ، كما سيأتي.

وللنعرض - هنا - شاهداً واحداً من كلام ابن جنّي في موضوع الاشتتقاق الأكبر ، قال : « ومن ذلك (أي من الاشتتقاق الأكبر) : تقليل (ج ب ر) فهي - أين وقعت - للقرة والشدة ، منها :

جبرت العظم والفقير ، إذا قويتهما وشدّدت منها.

والجبر : الملك لقوّته وقوّيته لغيره.

ومنها : رجل مجريب ، إذا جرسته الأمور ونجذبته ، فقويت منته ، واشتدّت شكيته.

ومنه : الجراب لأنّه يحفظ ما فيه ، وإذا حفظ الشيء وروعي اشتدّ قوي ، وإذا أغلق وأهمل تساقط وردي.

ومنها : الأجر والبجرة ، وهو القوى السرة.

ومنه : قول علي - صلوات الله عليه - : (إلى الله أشكو عجري وبحري ) ،

تأويله : هومي وأحزاني.

وطريقه أن العبرة كل عقدة في الجسد ، فإذا كانت في البطن والسرة فهي العبرة ، والبررة ، تأويله : أن السرة غلظت ونأت فاشتد مسها وأمرها.

وفسر أيضاً قول : (عجري وبجري) أي ما أبدي وأخفي من أحوالى.

ومنه : البرج ، لقوته في نفسه وقوّة ما يليه به.

وكذلك البرج ، لنقاء بياض العين وصفاء سعادها ، هو قوّة أمرها ، وأنه ليس بلون مستضعف.

ومنها : رجبت الرجل ، إذا عظمته وقويت أمره.

ومنه : رجب ، لتعظيمهم إياته عن القتال فيه.

وإذا كرمت النخلة على أهلها فمالت دعموها بالرجبة ، وهو شيء تسند إليه لتقوى به.

والراجحة : أحد فصوص الأصابع ، وهي مقوية لها.

ومنها : الرياجي ، وهو الرجل يفخر بأكثر من فعله ، قال : وتلقاء رجاجياً فخوراً.

تأويله : أنه يعظم نفسه ويقوّي أمره «<sup>(١)</sup>».

- (رأي الأصوليين السنة) :

لم يزد علماء أصول الفقه السنيون على الرأيين اليونانيين ، إلا بما وجهوه من نقد لرأي سقراط.

وقد تبنى عباد بن سليمان الصيمرى ، وأهل التكسير (علم الحروف) ، وبعض المعتزلة رأى سقراط « وزعموا أنَّ بين اللُّفْظِ وَالْمَعْنَى مَنَاسِبَةٌ ذاتِيَّةٌ مُخْصَوصَةٌ

(١)-الخصائص ١٢٥/٢ - ١٢٦ ط دار الكتب المصرية.

منها نشأت دلالته عليه»<sup>(١)</sup>.

وبنئ جمهورهم رأي ارسطو فقالوا: إن العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت بسبب الوضع.

إلا أنهم اختلفوا في الواضح: هل هو الله تعالى، أو البشر، أو أن الألفاظ الموضوعة بعضها من الله وبعضها من الناس.

قال الفخر الرازى في (المحسول)<sup>(٢)</sup>: «كون اللفظ مفيداً للمعنى: إما أن يكون لذاته، أو بالوضع، سواء كان الوضع من الله تعالى، أو من الناس، أو بعضه من الله تعالى وبعضه من الناس، فهذه احتمالات أربعة:

الأول: مذهب عباد بن سليمان الصميري.

والثاني: وهو القول بالتوقيف: مذهب الأشعري وابن فورك.

والثالث: وهو القول بالاصطلاح: مذهب أبي هاشم وأتباعه.

والرابع: هو القول بأن بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي، وفيه قولان: منهم من قال: ابتداء اللغات يقع بالإصطلاح، والباقي لا يمتنع أن يحصل بالتوقيف.

ومنهم من عكس الأمر، وقال: القدر الضروري الذي يقع به الإصطلاح توقيفي، والباقي اصطلاحي، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق (الاسفارىيني).

وأما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام، وتوقفوا عن الجزم».

وأشار الرازى في المصدر نفسه<sup>(٣)</sup> إلى دليل الصميري بقوله:

(١)-شرح مختصر المتنى الأصولي وحواشيه ١٩٣ ط ١٣٩٣.

(٢)-المحسول ١/١٨١-١٨٢ ط ٢٠١.

(٣)-ص ١٨٣.

« واحتاج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء والسميات مناسبة بوجه ما ، لكان تخصيص الاسم المعين بالسمى المعين ترجيحاً لأحد طرف في الجائز على الآخر من غير مرجح ، وهو محال .

وأن حصلت بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب » .

وأجاب عنه بقوله : « والجواب : إن كان الواضع هو الله تعالى ، كان تخصيص الاسم المعين بالسمى المعين ، كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله أو ما بعده .

وإن كان الناس فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ - في ذلك الوقت - بالبال دون غيره ، كما قلنا في تخصيص كلّ شخص بعلم خاصّ من غير أن يكون بينهما مناسبة » .

وأجيب عنه في بعض مناقشات أصول الفقه الإمامي لهذا الرأي بأنّ « المحال هو الترجح بدون المرجح كوجود المعلول بدون العلة ، لا الترجح بدون المرجح ، لإمكان تساوي الأغراض في تحصيل غرض واحد مطلوب كتساوي الغيفين من الخبز في الإشباع فيؤتى بأحدهما تخيراً للحكم العقل بالتخير حينئذ ، وإلزام فوات هذا الغرض ، إذ مقتضى محالية الترجح بلا مرجح فواته مع تساوي الدخيل فيه من جميع الجهات ، بل عدم إمكان الإتيان بواحد مما له دخل فيه - كما هو مقتضى المحالية - مع أنه خلاف الوجдан والعقل لامكان الإتيان بأحدهما بداهة كما أنه لا وجه لتفويت الغرض المطلوب »<sup>(١)</sup> .

والملحوظ هنا أنّ أصول الفقه السنّي توقف عند تبني الرأيين اليونانيين دونما إضافة إلّا في حدود ما أشرت إليه من نقد .

(١) - منتدى الأصول ٥٢/١ - ط٥٣.

وقد يرجع هذا - فيما أقدر - إلى تأكيدهم على دراسة الأصول العقلية كالقياس أكثر من تأكيدهم على الأصول النقلية (اللغوية).

### - (رأي الأصوليين الشيعة) :

وقد أطال علماء أصول الفقه الإماميون من الشيعة البحث في حقيقة الوضع.

وأهم ما انتهوا إليه من آراء وأقوال هي :

#### ١- نظرية التعهد :

وهي للملأ علي النهاوندي صاحب (تشريح الأصول) ، قال في تعريف الوضع بـ «إنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة»<sup>(١)</sup>، «وبعه في ذلك أهل لغته»<sup>(٢)</sup>.

#### ٢- نظرية الاختصاص :

وهي للملأ محمد كاظم الخراساني ، قال في كتابه (كفاية الأصول)<sup>(٣)</sup> : «الوضع : هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى».

#### ٣- نظرية الرمز :

وتعني أن اللفظ علامة ترمز للمعنى.

وهي للفيلسوف الشيخ محمد حسين الأصفهاني في كتابه (نهاية الدراسة) قال في تعريف الوضع : هو «جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى».

(١)- منتهى الأصول ١٤/١ ط٢.

(٢)- حاشية المشكيني على كفاية الأصول ١١/١.

(٣)- كفاية الأصول ١٠/١ حاشية المشكيني.

## ٤- نظرية الاعتبار:

وتعني أنَّ الوضع اعتبار له واقع.

وهي للأصولي الشيخ ضياء الدين العراقي ، وخلاصته : «أنَّ الوضع أمر اعتبري ، إلا أنَّه يختلف عن الأمور الاعتبارية الأخرى بأنَّ ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع ويترقرَّ له ثبوت واقعي كسائر الأمور الواقعية ، فهو يختلف عن الأمور الواقعية من جهة أنه عبارة عن جعل العلاقة واعتبارها ، ويختلف عن الأمور الاعتبارية بأنَّ ما يتعلق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار ، بل يثبت له واقع في الخارج».

## ٥- نظرية التنزيل:

ويقرُّها ويقرُّها السيد الجنوري في كتابه ( متنهى الأصول )<sup>(١)</sup> بتعريفه الوضع بأنه «عبارة عن الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار . ومثل هذه الهوهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء تارةً وبكثرة الاستعمال أخرى ».

## ٦- نظرية الجعل :

وهي للشيخ أبي الحسن المشكيني في ( حاشيته على كفاية الأصول )<sup>(٢)</sup> قال : «قد وقع الخلاف في ماهية الوضع المتحقق بين اللفظ والمعنى ، وأنَّه هل هو تخصيص به ، أو اختصاص له به ، أو تعهد من الواضع وتبعه في ذلك أهل لغته . وهو بالمعنى الأول والثالث من صفات الواضع بخلاف الوسط فإنه من صفات اللفظ .

وحقiqته - بناءً عليه - هو العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بواسطة جعل

. ١١/١- (٢)

(١) متنهى الأصول . ١٥/١

واضع نظير الملكية الحاصلة بإنشاء من بيده الاختيار ، وغيرها من الأمور القابلة للجعل التشريعي الاستقلالي - على ما حققناه في الاستصحاب وغيره -، وهذا هو الأقوى لحصوله وجданاً بكثره الاستعمال ، وليس فيه تبان ولا تخصيص .».

#### ٧- فنظرية الاقتران الشرطي :

وهي لأستاذنا الشهيد الصدر <sup>ر</sup> جاء في ( الدليل اللغوي )<sup>(١)</sup> :

« وتحقيق الكلام في تشخيص حقيقة الوضع . أن يقال : بأنَّ الله سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به وهذا قانون تكويني ويوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية .»

أحدهما - قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابهه ، كان انتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رؤية رسم مشابه له على الورق .

ثانيهما - قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطاً ومتزناً بذلك الشيء على نحو أكيد بلغيف فيصبح هذا القرین في حكم قرينه من حيث إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية التي كان يحدثنها على الذهن عند الإحساس به وهذا هو ما يسمى في المصطلح الحديث بالمنبه الشرطي والاستجابة الحاصلة منه بالاستجابة الشرطية .»

وهذا الاقتران والاشtrapat الذي يجب الاستجابة المذكورة لابد وأن يكون على وجه مخصوص ، أي لا يكفي فيه مطلق الاقتران بل لابد وأن يكون اقتراناً مركزاً مترسخاً في الذهن أما نتيجة كثرة تكرر الاقتران خارجاً أمام إحساس

الذهن، وهذا هو العامل الكمي لتركيز الاقتران، أو نتيجة ملابسات اكتنفت الاقتران ولو دفعة واحدة جعلته لا ينمحى عن الذهن، وهذا هو العامل الكيفي.

والإنسان تحدث إستجاباته الذهنية وفق هذه القوانين الثلاثة، فإذا أطلق شخص مثلاً صوتاً مشابهاً لزئير الأسد انتقل إلى الذهن تصور ذلك الصوت نتيجة الإحساس السمعي به وهو تطبيق للقانون الأول، ثم ينتقل الذهن من ذلك إلى تصور الزئير نتيجة المشابهة بينهما وهذا تطبيق للقانون الثانوي الأول، ثم ينتقل من ذلك إلى صورة الأسد نفسه الملازم خارجاً مع صوته وهذا تطبيق للقانون الثانوي الثاني.

وقد حاول الإنسان أن يستفيد من القانونين التكوينيين الثانويين في مقام التعبير عن مقصوده ونقله إلى ذهن مخاطبه ، فاعتمد على القانون الثنائي الأول في استخدام الإشارات التعبيرية والتوصيرية التي تنقل المعاني إلى الذهن على أساس التشابه ، ولما كان قد اعتاد أن ينتقل من الأصوات إلى أساساتها وأشكالها مناشتها على أساس الاقتران الخارجي فقد اتجه إلى توسيع نطاق الاستفادة من الأصوات واستخدامها في مجال تفهم الآخرين أيضاً باستخدام القانون الثنائي الثاني عن طريق جعل لفظ أو صوت مخصوص مقتناً ومشروطاً بمعنى مخصوص اقتراناً أكيداً ناشئاً من التكرار أو نتيجة عامل كيفي معين وبذلك نشأت العلاقة الوضعية ، أعني السببية والاستبعاد بين ذلك الصوت المخصوص والمعنى المخصوص.

وهكذا تولدت ظاهرة اللغة في حياة الإنسان وبدأت تتکامل وتوسيع من صيغ بدايتها محدودة إلى صيغ متکاملة أكثر شمولاً واستيعاباً للألفاظ والمعاني.

هذا هو حقيقة الوضع ، فالواضع بحسب الحقيقة يمارس عملية الأقتران بين اللفظ والمعنى بشكل أكيد بالغ ، وهذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمي - كثرة التكرار - ستي بالوضع التعيني وإذا كان على أساس العامل الكيفي

سمّي بالوضع التعيني».

-(**رأي اللغويين المحدثين**):

- وأول ما يطالعنا من آراء اللغويين المحدثين في المسألة رأي همبولت (ت ١٨٣٥م) الذي ذهب في المسألة مذهب سقراط.

عرض رأيه هذا - معتبراً إياه من أنصار المناسبة الطبيعية بين الألفاظ والدلائل - العالم اللغوي جسبرسن Otto Jespersen في كتابه (<sup>(١)</sup> *Language its natur, developmen and origin chapter xx*)

- ثم نلتقي بعده برأي دي سوسيير (ت ١٩١٣م) الذي ذكره في كتابه *Cours De Linguistique Generale* Guatrième édition payot، 1949.

ومؤدّاه: أنَّ الكلمة علامة للمعنى.

ويتمُّ هذا عن طريق العلاقة المتبادلة بين اللفظ (الصورة السمعية) والمعنى (الفكرة) ، تلك العلاقة التي هي نمط من تداعي المعاني ، حيث تدعو الفكرة الصورة السمعية ، وتدعى الصورة السمعية الفكرة ، أي أنَّ الإنسان عندما يسمع الصوت (اللفظ) يتقلَّ ذهنه إلى المعنى ، وعندنا يرى المعنى يتقلَّ ذهنه إلى اللفظ (<sup>(٢)</sup>).

وقد نلمح تقارباً بين رأي دي سوسيير - المذكور في أعلاه - ورأي الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٩٤٢م) - المقدم ذكره - .

ولكن من المستبعد جداً أن يكون الشيخ الأصفهاني قد أطلع على رأي دي سوسيير فتبناه لأنَّه لا يحسن اللغة الفرنسية ، كما أنه لم يقدر له الإتصال بالأساتذة

(١) - انظر: دلالة الألفاظ .٦٨

(٢) - انظر: علم اللغة للدكتور السعريان .٣٠٣

العرب الجامعيين العائدين من فرنسا.

فالأمر لا يعدو أن يكون ذلك منه نظرة إلى واقع اللغة وإفاده هذا الرأي منه ، تماماً كما فعل دي سوسيير.

وهي من النظريات الاجتماعية التي نظرت إلى اللغة كظاهرة إجتماعية وتلمسَت نوعية العلاقة من خلال تعامل أبناء المجتمع مع الألفاظ في التفاهم وما إليه.

وهي نظرة تقوم على أساس الاستقراء من خلال الملاحظة.

وأخيراً تكون مع أحد النظريات في المسألة وهي نظرية الاقتراض التكراري التي استعرضتها الدكتورة نوال عطيّة في كتابها (علم النفس اللغوي<sup>(١)</sup>) قالت :

« ومصطلح المعنى ، مصطلح عام كثيراً ما تتناوله في لغتنا اليومية العادلة .

إلا أنه قد دارت مناقشات عدّة حول هذا المصطلح ، بطريقة غير موضوعية مذلة من الزمن : فكان الجدل الفلسفـي الذي لم يؤدـي إلى الفهم العلمـي للعمليـات المتضمنـة في تكوـين معنى الـلـفـظـ. كما لم يـصـفـ أهمـيـةـ معـنىـ الـلـفـظـ فيـ السـلـوكـ الـلـفـظـيـ.

وفي الواقع ، أنـ الأـسـسـ التيـ قـامـتـ عـلـيـهاـ عـمـلـيـةـ تـعـلـمـ معـنىـ الـلـفـظـ ، قدـ ظـهـرـتـ فيـ الاـشـتـرـاطـ الـكـلـاسـيـكيـ منـ حـيـثـ الـاـقـتـرـانـ التـكـرـارـيـ بـيـنـ مـشـيرـيـنـ ، لـصـدـورـ اـسـتـجـابـةـ ماـ. وـقـدـ أـوـضـعـ أـوـزـجـودـ Osgoodـ (١٩٥٣ـ)ـ حدـوـثـ مـثـلـ هـذـهـ عـمـلـيـةـ فيـ التـعـلـمـ الـلـغـوـيـ وـهـيـ : أـنـ معـنىـ الـلـفـظـ يـنـشـأـ مـنـ عـمـلـيـةـ اـقـتـرـانـ بـيـنـ الـلـفـظـ وـبـيـنـ المـشـيرـ الشـيـئـيـ الدـالـلـ عـلـىـ هـذـاـ الـلـفـظـ.

معـنىـ أـنـ المـشـيرـاتـ الـلـفـظـيـةـ (أـصـوـاتـ كـلـامـيـةـ)ـ تـقـرـنـ مـعـ مـشـيرـاتـ شـيـئـيـةـ اـقـتـرـانـاـ

منتظماً متكرراً. مثال ذلك : حينما تقول الأم لطفلها كلمة «كرة» مرات عديدة في اللحظة التي يتطلع فيها إلى المثير الشيئي نفسه وهو الكرة. أو تقول كلمة «قطة» في حضور القطط أمام عيني الطفل. أو تقول : (لا) وتدفع الطفل بشدة بعيداً عن شيء ما، أو تنزع شيئاً ما من يده.

ففي كلّ من هذه الحالات ، يوجد اقتران منتظم ومتكرر بين مثيرين أحدهما عبارة عن مثير لفظي ، والآخر عبارة عن مثير شيئي ».

والاقتران التكراري هو الاقتران الشرطي الذي عرض له السيد الصدر واختاره. وهو - كما قلت - يلتقي وطبيعة منهج البحث في اللغة حيث يقوم على الاستقراء من خلال الملاحظة.

وأخيراً : إذا استثنينا رأي الشيخ الأصفهاني والسيد الصدر لأنهما - كما ألمح - يتمشيان مع متطلبات منهج البحث في اللغة باعتمادهما الاستقراء من خلال الملاحظة ، فإنه يؤخذ على الفلاسفة اليونانيين أنهم استخدموا - منهجياً - لدراسة ظاهرة علاقة اللفظ بالمعنى الطريقة العقلية الاستنتاجية.

وهذا قد يتأتى لو أنَّ الألفاظ اللغوية في جميع اللغات كانت قد وضعت بكاملها منذ الزمان الغابر في القدم حيث لا يستطيع إخضاع الحادثة للملاحظة الاستقرائية.

أما وأنَّ اللغة - وكما نشاهد في لغتنا العربية - تميّت ألفاظاً استغنت عنها ، وتحيي ألفاظاً افتقرت إليها ، يكون استخدام طريقة الملاحظة الاستقرائية ميسراً. والذي نشاهد من خلال إيماناً بأنَّ اللغة ظاهرة اجتماعية أنَّ اللفظ يستعمل من قبل أبناء مجتمع اللغة في المعنى بسبب الحاجة إلى ذلك ، وبشكل تلقائي ، ثم يشتهر وترتَّسخ دلالته.

كما أثنا نشاهد المؤسسات العلمية اللغوية أمثال مجتمع اللغة العربية تضع الألفاظ المعاني وتنصّ على ذلك.

ومن ملاحظة هذا الواقع ، وهو امتداد للواقع الاجتماعي القديم نستطيع أن نقول - نتيجة لما تقدّم - أنّ اللّفظ يرتبط بالمعنى بسبب استعمال أبناء مجتمع اللغة، أو بسبب ربطه به من قبل المؤسسات اللغوية والمعنيين بذلك ، وتنصيصهم عليه.

وقد ألمح إلى مثل هذا النقد الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (دلالة الألفاظ<sup>(١)</sup>) بقوله : « وظلت كلّتا (الطبيعة أو العرفية) محور الجدل والنّقاش زمناً طويلاً بين مفكري اليونان من لغوين وفلسفه .

وكان كلّ من الفريقين يؤسّس رأيه على مجرد المغامرة الفكرية دون سند علمي من ملاحظة دقيقة أو استقراء للحقائق.

ولكتّهم جميعاً كما يصفهم (ستيورات شاس Stewart Chase) في كتابه (طغيان الكلمات Tyranny Of Words) بقوله : إنّهم مناطقة أقوياء يندر نظراؤهم في العالم ، إلا إنّهم لم يزالوا على مقربة من المقدّمات البدائية ، فلم تخلّص عقولهم من سحر الكلمة ، وحسبوا أنها ذات قوى كامنة فيها كما قد يحسب الطفل أو معتقد الشعوذة ، ولو لا ذلك لما أقاموا ككلّ شيء على (اللّوغوس) وشغّلوا العقول والّنفوس بهذه الفكرة إلى اليوم ».

هذا من حيث المنهج ، أمّا من حيث الفكرة فلم يضف العلماء والمفكرون بعد سقراط وارسطو ، إلا ما رأينا من نقد لرأي سقراط ، وتفريح على رأي ارسطو بالتعريفات المختلفة للوضع الذي يراد منه بيان نعطف العلاقة بين اللّفظ والمعنى ، ووفق المنهج الفلسفـي الذي يعتمد الاستنتاج لا الاستقراء.

---

(١) دلالة الألفاظ ٦٢ - ٦٤.

وفي النهاية : إنَّ كُلَّ الذي تقدَّم من عرض ونقد يسلِّمنا إلى أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة افتراض ، كما ذهب إليه أستاذنا السيد الصدر ، وكما هو المذهب النفسي اللغوي المشهور .

#### ﴿ تقسيم الدلالة اللفظية : ﴾

##### (١) التقسيم المنطقي :

تقدَّم أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ من وضع اللفظ للمعنى واقتراحه به واستعماله فيه ، وأنَّ هذه العلاقة هي الدلالة القائمة بين اللفظ كدال والمعنى كمدلول .

وعلى أساس من ملاحظة هذا الوضع واستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ، أو غيره توسيعاً أو تجرازاً وللمناسبة يقسم المناطقة الدلالة اللفظية (الوضعيَّة) إلى ثلاثة أقسام ، هي :

##### أ - دلالة المطابقة :

ويراد بها استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وإرادة ذلك المعنى الموضوع له .

نحو إطلاق لفظ ( حاتم ) وإرادة الشخص المسمى بهذا الاسم كما لو قلت مناديأً ( يا حاتم ) ، فإنك - هنا - تنادي الشخص المسمى بهذا الاسم .

##### ب - دلالة التضمن :

ويراد بها استعمال اللفظ وإرادة جزء المعنى الموضوع له ، لاتمام المعنى الموضوع له وهو المركب بكامله .

نحو إطلاق لفظ ( حاتم ) وإرادة رقبة الشخص المسمى بهذا الاسم التي هي جزء منه ، كما إذا قلنا : ( سوف نقيم الحد الشرعي على حاتم بقطعه بالسيف ) ،

فإذن نقصد بهذا التعبير قطع رقبته التي هي جزء منه.  
ويشترط في هذه الدلالة أن يكون المعنى الموضوع له مركباً ليصبح إرادة جزئه.

#### ج - دلالة الالتزام :

ويراد بها استعمال اللفظ وإرادة شيء خارج عن المعنى الموضوع له ، ولكنه ملازم له.

كما لو أطلقنا لفظ ( حاتم ) وأردنا صفة ( الكرم ) الملازمة لحاتم ، نحو قولنا :  
( زيد حاتم ) أي زيد كريم.

ويشترط في هذه الدلالة وجود التلازم ذهناً بين المعنى الموضوع له واللازم المقصود من اللفظ .

ووجه القزويني في ( شرح الشمسية ) تسميات هذه الدلالات الثلاث بأسمائها المذكورة ، فقال : « أمّا تسمية الدلالة الأولى بالمطابقة فلأنّ اللفظ مطابق ، أي موافق ل تمام ما وضع له ، من قولهم ( طابق النعل النعل ) إذا توافقا .

وأمّا تسمية الدلالة الثانية بالتضمن ، فلأنّ جزء المعنى الموضوع له داخل في ضمنه ، فهي دلالة على ما في ضمن المعنى الموضوع له .

وأمّا تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلأنّ اللفظ لا يدلّ على كلّ أمر خارج عن معناه الموضوع له بل على الخارج اللازم له ».».

وذكر الفخر الرازي في ( المحسوب ) في تنبیهات الدلالة : أنّ « الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة ، وأمّا الباقيتان فعقليتان لأنّ اللفظ إذا وضع للمسمي انتقل الذهن من المسمي إلى لازمه .».

ولازمه إن كان داخلاً في المسمي فهو التضمن ، وأنّ كان خارجاً فهي الالتزام ».

وقد تبنيّ الأصوليون هذا التقسيم الثلاثي ، واستخدمه الفقهاء في استدلالاتهم.

ومنه - على سبيل المثال - ما جاء في المستمسك<sup>(١)</sup> تعليقاً على ما في (العروة الوثقى) من أن الشياع المفيد للعلم وسيلة من وسائل معرفة اجتهاد المجتهد قال : «الفرق بينه وبين الأول (يعني العلم الوجدني) من حيث السبب لا غير ، وإلا فهما مشتركان في كون العلم هو الحجة ، وأن كانت عبارة المتن توهم غير ذلك.

هذا وربما يقال بثبوته بخبر الثقة ، لعموم ما دلّ على حجيسته في الأحكام الكلية ، إذ المراد منه ما يؤدّي إلى الحكم الكلّي ، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي ، والمقام من الثاني ، فإنّ مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد ، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع ، لكنّ مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلّي الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد».

ويبدو أنّ دليل هذه القسمة هو الاستقراء لاستعمالات الألفاظ في مدلولاتها وذلك لمطابقتها لموضع الاستعمالات اللغوية ، ولأنّ الاستقراء الطريق السوي لذلك.

## ٢- التقسيم اللغوي:

ويقسم اللغويون الدلالة اللفظية إلى الأقسام التالية :

### أ- الدلالة الصوتية:

وهي تلك التي ترتبط بطريقة أداء الصوت أو الحرف كالهمز والتسهيل ، والتفخيم والترقيق ، والإظهار والإدغام .. والخ.

### ب- الدلالة الصرفية:

(١)-المستمسك ٣٩/١ ط٤.

و تستفاد من هيئة و بنية الكلمة كهيئة اسم الفاعل و بنية الفعل المضارع .. الخ.

**ج - الدلالة المعجمية :**

و تتمثل في الكلم المفردات ، تستفيداً من استعمالات أبناء المجتمع . وهي التي يدؤنها المعجميون في معاجمهم .

**د - الدلالة النحوية :**

و هي التي تستفاد من موقع و وظيفة الكلمة في الجملة .

**ه - دلالة الجملة :**

و تستفاد من التركيب نفسه .. فمثلاً : عندما يقال ( على شجاع ) فلكل مفردة من المفردتين دلالتها المعجمية وللجملة دلالتها الترکيبية أفادها نظام التركيب ، وهي اتصف على بالشجاعة .

**و - دلالة الأسلوب :**

و هي ما يفيده سياق الكلام بما يضفيه من معنى عام ينشأ من ارتباط الجمل بعضها ببعض .

و أيضاً دليل هذه القسمة الاستقراء لواقع الاستعمالات اللغوية الاجتماعية .  
و هذه كلها تناولها الأصوليون بالبحث ولكن من خلال العناوين الواردة في الت التقسيم التالي :

**٣ - التقسيم الأصولي :**

هذا التقسيم لم يذكره الأصوليون على هيئة تقسيم ولكن يمكننا أن نستخلصه من مجموع الدراسات الأصولية للدلالة وكما يلي :

**أ - دلالة المفردات .**

ونوعوها إلى نوعين هما :

- استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له فقط.

وتناول الأصوليون في هذا الحقل الموضوعات التالية : التباین ، الترادف ، الاشتراك. التضاد.

- استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ، وفي غيره للمناسبة ، وبحثوه تحت عنوان : الحقيقة والمجاز.

ب - دلالة الهيئات :

ونوعوها أيضاً إلى نوعين ، هما :

- دلالة الهيئات المفردة :

ودرسوا في إطارها دلالة المشتق في مختلف هيئاته ، كال فعل واسم الفاعل واسم المفعول .. والخ.

- دلالة الهيئات المركبة :

وتتنوع إلى نوعين أيضاً ، هما :

- دلالة الجملة :

وبحثوا فيها دلالات الجمل الإنسانية والخبرية.

- دلالة الأسلوب :

وعالجوها فيها دلالة الكلام المؤلف من جملتين فأكثر.

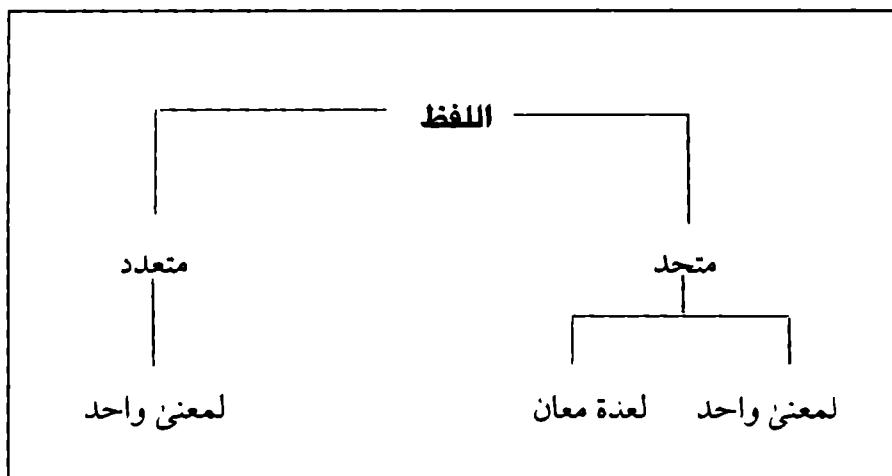
وستتناول هذه وفق التسلسل التالي : التباین. الترادف. الاشتراك. التضاد. الحقيقة والمجاز. المشتق. الجملة. الكلام. الإعراب. كيفية دلالة الكلمة.

## التوحد والتعدد في الألفاظ والمعانٍ

من الطواهر اللغوية التي رصدها العلماء وانتهوا على أساس مما أوصلتهم ملاحظاتهم إلى أن الألفاظ في مجال دلالاتها على معانيها :

- ١ - قد تكون لفظاً واحداً يدلّ على معنى واحد.
- ٢ - وقد تكون لفظاً واحداً يدلّ على معانٍ متعددة.
- ٣ - وقد تكون عدة ألفاظ تدلّ على معنى واحد.

الخلاصة :



وأطلقوا على الألفاظ المتعددة التي تدلّ على معنى واحد اسم (المترادف) أو (الألفاظ المترادفة).

وعنونت بعنوان ( اختلاف الألفاظ واتفاق المعاني ).

وعلى اللفظ الواحد الذي يدلّ على عدّة معانٍ اسم ( الاشتراك ) أو ( الألفاظ المشتركة ).

وعنونت بعنوان ( اتفاق الألفاظ واختلاف المعاني ).

وخصوصاً ما يدلّ منها على معنيين متضادين باسم ( التضاد ) أو ( الألفاظ المتضادة ).

وعلى اللفظ الواحد للمعنى الواحد اسم ( المتبادر ) أو ( الألفاظ المتباينة )  
وعنونت بعنوان ( اختلاف الألفاظ واختلاف المعاني ).

والذي يظهر من تعليقات وجودها في اللغة العربية أنها ظاهرة لغوية عربية.  
وتناول المنطقين لها بالدرس والبحث منذ عهد ارسطو وقومه الإغريق ،  
وكذلك وجودها فيما اطلعوا عليه من اللغات الكبرى المعاصرة يؤيد شيوخها بين  
الناس وفي اللغات كظاهرة مشتركة .

وأقدم من سجل وجودها في اللغة العربية سبويه ، فقد قال في كتابه : «اعلم أنَّ  
من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعاني ، واختلاف اللفظين والمعنى واحد ،  
واتفاق اللفظين واختلاف المعاني .

فاختلاف اللفظين لاختلاف المعاني هو نحو : جلس وذهب .

واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو : ذهب وانطلق .

واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قوله ( وجدت عليه ) من الموجدة ، و  
( وجدت ) إذا أردت وجdan الصالة ، وأشباهه كثير » .

ويبين يدي من المؤلفات التي تناولت الأنواع الثلاثة من هذه الأقسام .

١ - كتاب ( ما اختلفت ألفاظه واتفاقت معانيه ) للأصمسي ( ت ٢١٧ هـ ).

٢ - كتاب ( اتفاق المبني وافتراق المعاني ) للدققي ( ت ٦١٤ هـ ).

٣- كتاب ( الترافق في اللغة ) للدكتور حاكم الزيادي المعاصر .  
٤- كتاب ( التضاد في ضوء اللغات السامية ) للدكتور ربحي كمال المعاصر .  
وقد نص بعضها على وجود هذه الظاهر في اللغة العربية ، قال الدقيق :  
«إذ كان الكلام كله لا يخرج عن ثلاثة أقسام :

١- معان مفترقات يعبر عنها بالفاظ مختلفات .

٢- معان متفقات يعبر عنها بالفاظ متبادرات .

٣- معان مفترقات يعبر عنها بالفاظ متفقات » .

وقال الدكتور ربحي كمال : « من ألفاظ الساميين :

١- ما اختلف لفظه واختلف معناه .

٢- وما اتفق لفظه واختلف معناه .

٣- وما اختلف لفظه واتفق معناه » .

فالقسمة - كما ترى - هي للألفاظ باعتبار تعددها وتوحدتها في مقابلة تعدد المعاني وتوحدتها .

ومن هنا عنونتها بـ ( التوحد والتعدد في الألفاظ والمعاني ) ، لأنّهم يقصدون بالاتفاق التوحد وبالاختلاف التعدد .

وعليه سنكون الأقسام كالتالي :

١- تعدد الألفاظ وتعدد المعاني ، نحو : محمد ، نافذة ، البصرة ، باب ، سماء ، أرض .

فهنا ألفاظ متعددة لمعان متعددة ، أي أن كل لفظ من هذه الألفاظ هو لمعنى من هذه المعاني ، أو قل : لفظ واحد لمعنى واحد .

٢- تعدد الألفاظ وتوحد المعاني ، وذلك لأن يكون هناك عدة ألفاظ تدل على معنى واحد ، كأسماء الأسد ، مثل : ليث وغضنفر وضرغام وهزير ، فإنّها ألفاظ

متعددة لمعنى واحد.

٣ - توحّد الألفاظ وتعدد المعاني ، وذلك لأن يكون هناك لفظ واحد لعدة معانٍ، مثل لفظ (عين) فإنه للنابعة والباقرة والربيئة والجاسوس والشيء . ومثل : القرء للحبيض والطهر ، والجرون للأسود والأبيض ، والمولى للسيد والعبد ، وهو ما أسموه بالتضاد.

## التبابين

التبابين: -لغة - التفارق والتباين.

وأصطلاحاً - فكما مر - تعدد الألفاظ بتنوع المعاني.

والألفاظ المتباينة هي النسبة العليا في كل لغة من اللغات ، لأنها الأصل في وضع الألفاظ للمعنى ، ذلك أنَّ الأمر الطبيعي أن يوضع لكل معنى بخصوصه لفظ واحد.

وقد أشار إلى كثرتها مع تعريف لها الفيلسوف الفارابي في كتاب (العبارة) ، قال : « والأسماء المتباينة هي الأسماء الكثيرة التي يدلُّ كلُّ واحد منها على غير ما يدلُّ عليه الآخر ، أو التي يكون الحد المساوي لكلُّ واحد منها غير الحد المساوي للآخر ».

وهي جلَّ الألفاظ الموجودة في معجمات اللغات ، وله لا يحتاج إلى ذكر أمثلة كثيرة لها ، ويكتفينا في التمثيل ما مرَّ منها في التقسيم المتقدم.

والتعامل معها في مجال دراسة النص الشرعي آية أو رواية ، أو غيرهما هو التعامل مع مفردات اللغة العربية من حيث دلالاتها المختلفة نصاً وظاهراً وأظهر ... والخ ، وفي ضوء ما ذكره من قواعد وضوابط في فصول الكتاب .

## الترادف

الترادف من الظواهر اللغوية التي ساهم في بحثها ودراستها فلاسفة الإغريق ، وعلى رأسهم أرسطو ، فقد عالجها في كتابيه ( فنّ الشعر ) و ( فنّ الخطابة ) ، وفلسفه الهند لوجودها في اللغة السنسكريتية « فقد عرف عن مؤلف بوذى اسمه (أمارا سنها Amara Sinha) أنه ألف معجمًا في المترادفات في ثلاثة أبواب ، وألحق به فصلاً عن المشترك اللغوي ، وبعد هذا المعجم من أقدم المعجمات الكاملة في تلك اللغة إذ يعود ظهوره إلى القرن السادس الميلادي أو قبله »<sup>(١)</sup> وعلماء اللغة العرب القدامى والمحدثون ، وعلماء أصول الفقه ، وعلماء اللغة الغربيون المحدثون.

### ■ تعريفه :

لغة : يقال : ترافق الرجال يترافقان ترافقاً ، إذا ركب أحدهما وراء الآخر على ظهر الدابة أو الدراجة.

والترافق : التتابع ، يقال : رادف بين الشيئين ، جعل أحدهما يتبع الآخر . وفي المصطلح العلمي : استعير معنى الترافق من معنى التتابع ، حيث تتبع الكلمة المرادفة أختها في حملها معناها وحلولها محلها .

وعلى هذا الأساس عرف - علمياً - بأنه : دلالة أكثر من لفظ على معنى واحد، بحيث يمكن لأي لفظ منها أن يحل محل الآخر ، مثل : أسد وليث وهزير .

وفي المعجم المزدوج ( عربي - إنجليزي ) : « ترافق الكلام : تشابه المعنى ، وكلمة مترادفة : تشابه غيرها في المعنى *Synonym* ».«

وعقد البروفسور ستيفن أولمان في كتابه ( دور الكلمة في اللغة ) الفصل الثاني

(١) - الترافق في اللغة ٢٧٦ عن البحث اللغوي عند الهند وأثره على اللغويين العرب ٤٣ ، ٩٤ - ٩٥ .

للمعنى المتعدد الذي يتحقق - كما يقول - في صورتين اثنتين : فقد يرتبط عدد من الألفاظ بمدلول واحد أو العكس ، أي قد يكون الارتباط بين مدلولات عدّة ولفظ واحد.

وتعريف الترادف لأندراته تحت الصورة الأولى بقوله : « الترادف *Synonymy* والمترادفات هي **الكلمات متعددة المعنى ( واحد )** : وقابلة للتبدل فيما بينها في أي سياق ». .

وعرف الفخر الرازى في ( المحسن ) بقوله : « **الكلمات المتراوحة : هي الكلمات المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد** ». .

واحتذر بقوله ( باعتبار واحد ) : « عن اللفظين إذا دللا على شيء واحد باعتبار صفتين : كـ ( الصارم ) و ( المهنـد ) ، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة : كـ ( القصيـح ) و ( الناطـق ) فإنـهما من المتبـانـة ». .

وفرق بينه وبين التوكيد « أنـ المتـرادـفـين يـفـيدـان فـائـدة وـاحـدة مـن غـير تـفاـوتـ أـصـلـاً ». .

وأـمـا المؤـكـدـ فإـنه لا يـفـيدـ عـيـنـ فـائـدةـ المؤـكـدـ ، بل يـفـيدـ تـقوـيـتهـ ». .

وعـرـفـ العـطـارـ في حـاشـيـتـهـ عـلـى جـمـعـ الجـوـامـعـ بـقـوـلـهـ : « هـوـ تـعـدـدـ الـلـفـظـ معـ اـتـحادـ الـمـعـنـىـ مـفـهـومـاًـ وـمـصـدـاقـاًـ ، كـبـرـ وـحـنـطـةـ ، إـنـسـانـ وـبـشـرـ ». .

#### ▣ شروطه :

يـقـولـ الـدـكـتـورـ إـبرـاهـيمـ أـنـيـسـ فـيـ كـتـابـهـ ( فـيـ الـلـهـجـاتـ الـعـرـبـيـةـ )<sup>(١)</sup> : « يـجـمـعـ الـمـحـدـثـونـ مـنـ عـلـمـاءـ الـلـغـاتـ عـلـىـ إـمـكـانـ وـقـوعـ التـرـادـفـ فـيـ أـيـ لـغـةـ مـنـ لـغـاتـ الـبـشـرـ ، بلـ إـنـ الـوـاقـعـ الـمـشـاهـدـ إـنـ كـلـ لـغـةـ تـشـتـمـلـ عـلـىـ بـعـضـ تـلـكـ الـكـلـمـاتـ الـمـتـرـادـفـةـ . . ولـ كـلـهـمـ يـشـتـرـطـونـ شـرـطـاًـ مـعـيـنةـ لـابـدـ مـنـ تـحـقـقـهـاـ حتـىـ يـمـكـنـ أـنـ يـقـالـ إـنـ بـيـنـ

(١) - اللهجات العربية من ١٢٨ / ط٥ .

الكلمتين ترادفاً، (وهي) :

١- الاتّفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقاً تماماً ، على الأقل في ذهن الكثرة الغالبة لأفراد البيئة الواحدة.

ويكتفي اللغوي الحديث بالفهم العادي لمتوسطي الناس حين النظر إلى مثل هذه الكلمات ، فإذا تبيّن لنا بدليل قوي أنّ العربي كان حقّاً يفهم من كلمة (جلس) شيئاً لا يستفيده من كلمة (قعد) قلنا حينئذ ليس بينهما ترافق.

٢- الاتّحاد في البيئة اللغوية ، أي أن تكون الكلمتان تنتهيان إلى لهجة واحدة أو مجموعة منسجمة من اللهجات.

يجب - إذن - أن لا نلتمس الترافق من لهجات العرب المتباعدة ، فالترافق - بمعنىه الدقيق - هو أن يكون للرجل الواحد في البيئة الواحدة ، الحرية في استعمال كلمتين أو أكثر في معنى واحد ، يختار هذه حيناً ، ويختار تلك حيناً آخر ، وفي كلتا الحالتين لا يكاد يشعر بفرق بينهما إلا بمقدار ما يسمح به مجال القول أو الأسلوب .

ولم يفطن المغالون في الترافق إلى مثل هذا الشرط ، بل اعتبروا أكل اللهجات وحدة متماسكة ، وعدوا أكل الجزيرة العربية بيئه واحدة.

ولكنا نعتبر اللغة النموذجية الأدبية بيئه واحدة ، ونعتبر كل لهجة أو مجموعة منسجمة من اللهجات بيئه واحدة.

٣- الاتّحاد في العصر ، فالمحدّثون حين ينظرون إلى المترافقات ينظرون إليها في عهد خاصّ وزمن معين ، وتلك هذه النّظرة التي يعبرون عنها بكلمة *Synchronic* ، لا تلك النّظرة التاريخية التي تتبع الكلمات المستعملة في عصور مختلفة ، ثم تتخذ منها مترافقات ، وهذه النّظرة الأخيرة هي التي يسمّونها *Dicchronic*.

إذا بحثنا عن الترافق يجب أن لا نلتمسه في شعر شاعر من الجاهليين ، ثم

نقيس كلماته بكلمات وردت في نقش قديم يرجع إلى العهود المسيحية مثلاً.  
فالمعنى حين استعمل (الصارم والبئار والهندي واليماني) لم يكن يعمد إلى  
كلمة (الهندي) وفي ذهنه صفات خاصة تصل ببيئة الهند التي صنع فيها، ولم  
يكن يعهد إلى كلمة (الصارم) وفي ذهنه اعتبار آخر لا يراه في كلمة أخرى  
كالبئار مثلاً.

٤- أن لا يكون أحد اللفظين نتيجة تطور صوتي للفظ آخر، فحين نقارن بين  
(الجحل والجفل) بمعنى (النمل)، نلحظ أن إحدى الكلمتين يمكن أن تعتبر أصلاً  
والآخرى تطوراً لها، فإذا كان الأصل هنا هو الكلمة الأولى، قلنا إن (الجفل)  
صيغة حضرية نشأت في بيئه تراعي خفوت الصوت والتقليل من وضوحيه، أمّا إذا  
كانت الثانية هي الأصل رجحنا أن (الجحل) قد نشأت في بيئه بدوية تسهل إلى  
الأصوات الأكثر وضوحاً في السمع.

إذا طبقت هذه الشروط على اللغة العربية اتضح لنا أن الترادف لا يكاد يوجد  
في اللهجات العربية القديمة، وإنما يمكن أن يلتمس في اللغة النموذجية الأدبية».

#### ▣ معياره:

والمعيار لمعرفة الترادف في نظر اللغويين المحدثين هو مبدأ الاستعاضة  
«الذي يعني استبدال الكلمة بما يرادفها في النص اللغوي دون أي تغيير في  
المعنى».

فقد جعلوا من هذا مقياساً للتحقق من الترادف في الألفاظ ، وهذا هو المفهوم  
الدقيق للتراصف في فقه اللغة المعاصر «<sup>(١)</sup>».

#### ▣ إنكاره:

ولأن مسألة التراصف درست فلسفياً ومنطقياً وأصولياً ، ويسرب التلاقي بين

(١) - التراصف في اللغة ٦٧ عن: The principles of Semantics, p. ١٠٨

هذه المعرف المذكورة وفقه اللغة العربية ، تأثر الجميع بمعطيات المنهج العقلي ، فبحثوا بدءاً عن إمكان وقوع الترادف من ناحية عقلية ، واستحالة وقوعه.

فذهب بعضهم إلى القول بإنكار وقوعه في اللغة العربية ، منهم :

١ - ابن الإعراقي (ت ٢٣١ھ) فقد حكى عنه أنه قال : «**كُلَّ حرفين أوقعهما العرب على معنى واحد (أي مسمى واحد)** ، في **كُلِّ واحد** منها معنى ليس في صاحبه ، ربما عرفناه فأخبرنا به ، وربما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله».

٢ - ابن فارس (ت ٢٩٥ھ) ، قال في (الصاحبب) : «**ويسمى الشيء الواحد** بالأسماء المختلفة نحو : (السيف) و (المهند) و (الحسام) ، والذي نقوله في هذا : إنَّ الاسم واحد هو (السيف) ، وما بعده من الألقاب صفات ، ومذهبنا أنَّ كُلَّ صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى».

ومن أدلة المنكريين ما ذكره السيوطي في (المزهر) عن بعضهم من أنَّ الترادف خلاف الأصل ، والأصل هو التباین ، وعقبه بقوله : «وبه جزم البيضاوي في منهاجه».

ويظهر أنَّ السر في إنكار الترادف - كما يقول الدكتور رانيس - : «أنَّ أصحاب هذا الرأي كانوا من الاشتقاقيين الذين أسرفوا في إرجاع كلَّ كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه ، حتى الأسماء الجامدة والأسماء الأجنبية عن اللغة العربية ، أبويا إلَّا أن يجعلوا لها أصلاً اشتقت منه ، فنراهم يقولون : إنَّ (إيليس) مشتق من كيت ، و (جهنم) مشتقة من كذا».

وواقع الاستعمال اللغوي الاجتماعي حيث يرادف العرب في حواراتهم ومحاوراتهم بين (الأسد) و (الليث) - مثلاً - من دون أن يلمس أو يحس أي فرق في المعنى عند تبادل هذه الألفاظ على مسمى واحد أقوى شاهد لردَّ مقالة المنكريين ، فإنَّا نقول في (لا ريب فيه) : (لا شَكَّ فيه) والمعنى واحد ، وكما جاء في قول الحطيئة :

ألا حبذا هند وأرض بها هند  
وهند أقى من دونها النَّأي والبعد

**فالنأي هو البعد :**

ونقول : (هند حامل) و (هي حبل) والمعنى واحد ، ونقول (قرب زيد مني) و (دنا مني) والمعنى واحد .. وهكذا.

يقول الدكتور إبراهيم أنيس : «أَقْتَلَهُؤُلَاءِ الْمُؤْيِدُونَ لِفَكْرَةِ التَّرَادُفِ فَكَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ الْاسْتِعْمَالَ يُؤْيِدُهُمْ، فَمثلاً : (لاريب) لا تعني شيئاً أكثر من (لاشك) ...».

**القاتلون به :**

ومن اللغويين القاتلين بوقع الترادف في اللغة العربية :

١ - ابن خالويه (ت ٣٧٠ هـ).

٢ - أبو بكر الزبيدي (ت ٣٧٩ هـ).

٣ - الرمانى (ت ٣٨٤ هـ).

٤ - ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ).

٥ - الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ).

٦ - ابن سيده (ت ٤٥٨ هـ).

٧ - حمزة الأصفهانى (ت ٤٦٠ هـ).

٨ - الفيروزآبادى (ت ٤١٧ هـ).

٩ - السيوطي (ت ٩١١ هـ) .. وغيرهم<sup>(١)</sup>.

وواقع الاستعمال العربي - كما أوضحت في أعلاه - إلى صفة هؤلاء القاتلين به يشهد لهم ب الواقعه ويؤيدتهم في واقعه.

**▣ سبب وقوعه في اللغة العربية :**

ويعلل الأصوليون وقوع الترادف بعاملين ، هما :

(١) - انظر : الترادف في اللغة . ٢٢٠

١ - «أن يكون من واضعين - وهو الأكثر - بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الأسمين، والأخرى الاسم الآخر، للمسنى الواحد، من غير أن تشعر بإدحافها بالأخرى، ثم يشتهر الوضاعن ويختفي الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخرى».

٢ - «أن يكون من واضع واحد، وهو الأقل»<sup>(١)</sup>.

ويعلّم علماء العربية ذلك بالأسباب التالية :

أ - إيثار بعض القبائل للكلمات خاصة تشيع بينها وتکاد تكون مجھولة في القبائل الأخرى ، مثل :

١ - شلحاء = السيف عند أهل الشحر.

٢ - فقح الشيء = سفه عند أهل اليمن.

٣ - نفّاح المرأة : زوجها. يمانية.

٤ - إيل ضخضاح بمعنى كثير عند هذيل.

وتولد مثل هذه الكلمات ترافقاً في اللغة العربية على أساس أنّ الجزيرة العربية كلّها بيئة لغوية واحدة؟ أمّا حين نطبق عليها شروط المحدثين في الترافق فإنّها تستبعد من بين الكلمات المترافقـة.

ب - استعارة كلمات من لهجة من اللهجات ، أو لغة من اللغات ، بسبب الغزو أو الهجرات ، أو الاحتكاك بين القبائل ، فيصبح للمعنى الواحد أكثر من كلمة واحدة ، وفي هذه الحالة لا تتساوى نسبة الكلمتين في الشيوع ، بل ينظر عادةً إلى الكلمة المستعارة نظرة أرقى وأسمى في الاستعمال ، وذلك لأنّها انحدرت من قوم أرقى في الناحية الاجتماعية أو السياسية ، أو لأنّها أخفّ على السمع والطف في الجرس.

وقد أجمع الرواة على أنَّ قريشاً كانت تتخِّير من كلمات القبائل في مواسم الحجَّ والأسواق ، ما خفَّ على اللسان وحسن في السمع ، حتى لطفت لهجتهم ، وجادُ أسلوبِهم :

كالحرير مع السنديس والإستبرق ، وكاليم مع البحر ، وقد ذكر صاحب شفاء الغليل أنَّ «الأسطول» بمعنى سفن القتال ، مثاً استعارته العرب وقد وقع في أشعارهم بعد العصر الأول . وإنَّ البند بمعنى : «العلم» تكلَّمت به العرب قديماً وأنَّ «الجؤذر» معرَّب ، وتكلَّمت به العرب قديماً .

هذا إلى الفردوس مع الجنة ، والصراط مع الطريق والسبيل ، قال الجاحظ في البيان والتبيين : أهل المدينة نزل فيهم ناس من الفرس فلعلوا بالفاظهم فسمُّون السوق البزار .

ج - هناك صفات تفقد عنصر الوصفية مع مرور الزمن وتصبح أسماء لا يلحظ الكاتب أو الشاعر ما كانت عليه ، يؤدِّي هذا إلى الترافق ، ونحن نلحظ هذا بصفة خاصة ، في تلك الكلمات العربية التي تعبر عن أشياء ذات اتصال وثيق بالبيئة البدوية ، والحياة الاجتماعية فيها .

وفيمَا روي للجمل والسيف والعسل من كلمات عربية كثيرة ، خير شاهد على ما نقول ، ولا سيَّما حين يراعى مفهومها بين الناس في عصر معين . فالسيف كان يمانيًّا وكان هنديًّا وكان لكلَّ من النوعين سمات خاصة تميَّز هذا من ذاك ، ولكن مثل هذه السمات قد تنوَّرت وأصبح الشاعر فيما بعد يستحِل لنفسه استعمال كلَّ من اليماني والمهدَّن ، ولا يعني بهما سوى المعنى العام المفهوم من كلمة السيف .

د - من الكلمات ما تشتَرك معانِيها في بعض الأجزاء ، وتختلف في البعض الآخر ، ويمكن تشبيهها بدواائر متعددة المركز ، ومختلفة في جزء من سطوحها ، أو مشتركة في جزء من السطح فقط ، فإذا مَرَّ عليها زمن طويل ، ودعت عوامل تغيير المعاني أن تتطبق الدواائر بعضها على بعض ، أصبحت تلك الكلمات

متراوفة، لأن المعاني لا تبقى على حالة واحدة، فقد يصبح الخاص عاماً أو يصبح العام خاصاً.

فإذا قارنا بين الكلمة [هلك] في العربية، وجدنا معناها في العبرية لكلّ نوع من الذهاب ، في حين أنّ معناها في العربية قد تحدّد فأصبح مقصوراً على نوع واحد من الذهاب وهو [الهلاك] ، وقد أدى مثل هذا التطور إلى الترادف بين الموت والهلاك.

٥- المجازات المنسيّة قد تولد نوعاً من الترادف في الكلمات ، فقد تستعمل بعض الكلمات استعمالاً مجازياً ، يطول العهد عليه ، فيصبح حقيقة ، وهنا نرى كلمات مستعملة بمعانٍها الأصلية الحقيقة ، جنباً إلى جنب مع تلك التي أخذت معانٍها عن طريق المجاز.

والمعنى الأصلية الحقيقة ، هي المعاني الحسية ، التي يتفرع عنها عادةً عن طريق المجاز ما يشيع من معنيّات. فالرحمه مثلاً قد اشتقت من [الرحم] موضع الولد ، والمكان الذي يلد الأبناء والأخوات ، فتشاً بينهم صلة من الحب والعطف ، فلعل الرحمة في الأصل هي عملية النسل من الأرحام ، ثم استعملت في قديم الزمان عن طريق العجائز في الصلة بين الذين يولدون من رحم واحد.

وقد تقادمت العهود على هذا المعنى المجازي حتى أصبح حقيقة ، وبهذا نشأ الترادف بينها وبين كلمة مثل (الرأفة) ... - في اللهجات العربية<sup>(١)</sup>.

#### ▣ فائدته :

ونعيد من تعاملنا مع المترادفات اللغوية في مجال الدرس الفقهي فيما يعرف بالتعريف بالمرادف Biverhal Definition ، وهو تعريف الشيء بمرادف أوضح منه، ويدخل في ضمن ما سماه المناطقة بالتعريف اللغطي « وذلك بأن نعرف المجهول أو الغامض أو الغيبي بما هو معلوم ، أو بما هو أوضح منه بذكر مرادفه كتعريف

الغضنفر بالأسد ، والبنان بالاصبع ، واليراع بالقلم ، وكان نقول : البر هو القمع ، والسجنجل هي المرأة «<sup>(١)</sup>».

وفي (المحسوب) للرازي : «إذا كان أحد المترادفين أظهر ، كان الجلي بالنسبة إلى الغفي شرحاً له ، وربما انعكس الأمر بالنسبة إلى قوم آخرين . وزعم كثير من المتكلمين : أنه لا معنى للحد إلا ذلك ، فقالوا : الحد : تبديل لفظ حفي بلفظ أوضح منه تفهمياً للسائل».

وقد ورد المترادف في كثير من نصوص الأحكام كما في الحديثين التاليين : - (قلت لأبي إبراهيم طهلا : على الرجل المحتاج صدقة الفطرة؟ فقال طهلا : ليس عليه فطرة .

- «إنَّ أميرَ المؤمنين طهلا قال : من أدى زكاة الفطرة تَمَّ اللَّهُ لَهُ بِهَا مَا نَقَصَ مِنْ زَكَاةِ مَالِهِ».

صدقة الفطرة هي زكاة الفطرة ، وتفسر إحدى اللفظتين بالأخرى ، ويعبّر بإحداهما عن الثانية.

وكذلك جاء الكثير من المترادف في فتاوى الفقهاء ، كما عبّروا في موضوع الزكاة عن الغني بالموسر ، وعن الموسر بالغنى ، وعن اليسار بالغنى ، وعن الغنى باليسار ، وفسّروا أحدهما بالأخر .

وكذلك في المصطلحات الفقهية كالمضاربة والقراضن ، والسلم والسلف ، والحيض والطمث ، والستر والحجاب ، وابتاع واشترى ، والظهور والتزوال ، والفجر والصبح .

وفي (الأقطاب الفقهية) لابن أبي جمهور الأحساني : «السنة والدب والطوع والمستحب والنفل والفضل والإحسان ألفاظ مترادفة ، إلا أنَّ السنة قد تطلق على الواجب في مواضع».

(١)-عن علم المنطق لخير الدين .

## ▣ التنويع الحديث للترادف :

من المفيد أن نذكر - هنا - ما نبه إليه البروفسور جون لاينز John Lyons في كتابه (مقدمة في علم اللغة النظري Intoductoin to Theoretical Linguistics) من أن الترادف يتتنوع إلى نوعين من خلال دراسته لذلك.

ولأن الذي ذكره موجوداً في اللغة الإنجليزية موجودة أيضاً في لغتنا العربية، رأيت من إتمام الفائدة نقله من ترجمته العربية إلى هنا.

والنوعان هما :

١ - الترادف التام : - كما رأيت أن أعبر عنه - .

وهو الذي تشغل فيه الكلمة موضع الأخرى بشكل تام بحيث لا يدرك أن هناك ظلاماً من الفرق بينهما.

٢ - الترادف ذو الظلالم :

وهو الذي تعطي فيه الكلمة معنى الأخرى مع إدراك ظلال فرق بينهما.

وإذا حاولنا أن نكون دقيقين في التسمية ، نطلق على الأول اسم الترادف وعلى الثاني اسم التجانس .. قال :

« من الممكن التمييز بين التفسير المتشدد والتفسير المرن لكلمة الترادف وبموجب التفسير المتشدد ( وهو التفسير الموجود في معظم النظريات الدلالية المعاصرة ) فإنّ عنصرين يكونان متزاغفين إذا كان لهما نفس الموضع .

أنّ هذا هو التفسير الذي ستناقشه في هذه الفقرة .

وي يمكن تمثيل التفسير المرن باقتباس من قاموس رووجت Thesaurus Rogets لوأخذنا كلمة ( Nice ) ... سنرى تحتها في الفهرس ... بعض المرادفات ذات الظلالم المختلفة لمعنى كلمة ( Nice ) أنّ المرادفات التي سنجدتها هي ... Honourable ، Pleasing ، Good ، Exact أحد قوائم المرادفات في المتن الرئيسي للقاموس . فمثلاً إذا رجعنا إلى الفقرة التي

ترد فيها كلمة Pleasing نجد عموداً من عشرات المكافئات ... تعبّر عن ظلال مختلفة لمعنى الكلمة Nice. وهذا ينطبق أيضاً على كلّ من Exact و Good ... الخ لذا فإنّ هذا القاموس يزودنا بقوائم من مئات الكلمات والتعابير التي بوسعنا استعمالها بدلاً من Nice التي ابتدأنا بها. فكلّ هذه الكلمات والتعابير متراوحة مع (Nice) بموجب التفسير المرن لمفهوم الترافق ».»

## الاشتراك

أن ظاهرة الاشتراك من أوضح الظواهر اللغوية الاجتماعية في عمومها وشموليتها.

ذلك «أن قدرة الكلمة الواحدة على التعبير عن مدلولات متعددة ، إنما هي خاصة من الخواص الأساسية للكلام الإنساني»<sup>(١)</sup>.

ولهذا «وقع المشترك اللفظي في كلّ لغة ، وقد دعت عوامل متعددة لوقوعه. فكما تتطور أصوات الكلمات وتتغير ، قد تتطور معانيها وتتغير ، مع احتفاظها بأصواتها.

وتتطور المعاني وتغيرها مع الاحتفاظ بالأصوات هو الذي ينتج لنا كلمات اشتركت في الصورة واختلفت في المعنى»<sup>(٢)</sup>.

و «إنّ نظرة واحدة في أي معجم من معاجمات اللغة لتعطينا فكرة عن كثرة ورود هذه الظاهرة».

ومع هذا كان في البحث الأصولي والبحث اللغوي القديم من ينكر وقوعه وجوده مطلقاً ، أو على تفصيل يأتي بيانه.

وللتدليل على شيوع هذه الظاهرة نذكر بعض الأمثلة من العربية والإنجليزية.

ففي العربية :

ذكر السيوطني في (المزهر)<sup>(٢)</sup> أمثلة للمشتراك اللفظي نختار منها للاستشهاد ما

---

(٢)-في اللهجات العربية ١٩٢.

(١)-دور الكلمة في اللغة ١١٤.

(٢)-المزهر ١/٣٧٠.

يلي :

قال : «في (الجمهرة) : العَمَّ : أخو الأَبِ ، وَالْعَمُّ : الْجَمْعُ الْكَثِيرُ ، قَالَ الرَّاجِزُ :

يَا عَامِرَ بْنَ مَالِكَ يَا عَائِمَّا  
أَفَنِيتُ عَقَّا وَجَبَرْتُ عَمَّا  
فَالْعَمُّ الْأَوَّلُ أَرَادَ بِهِ : يَا عَائِمَّا ، وَالْعَمُّ الْثَّانِي أَرَادَ بِهِ : أَفَنِيتُ قَوْمًا وَجَبَرْتُ قَوْمًا  
آخَرِينَ.

وفيها (أي الجمهرة) : يقال : مشى يمشي من المشي ، ومشى إذا كثرت  
ماشيتها ، وكذا أمشي ، لغتان فصيحتان ».

وفيها (الجمهرة أيضاً) : للنوى مواضع :

النوى : الدار.

والنوى : النية.

والنوى : البعد ».

وقال السيوطي في <sup>(١)</sup> :

« ومن الألفاظ المشتركة في معانٍ كثيرة : لفظ العين؛ قال الأصمسي في كتاب الأجناس : العين : النقد من الدر衙م والدنانير ليس بعرض ، والعين : مطر أيام لا يقلع؛ يقال : أصاب أرضبني فلان عين ، والعين : عين الإنسان التي ينظر بها. والعين : عين البئر ، وهو مخرج مائها. والعين : القناة التي تعمل حتى يظهر ماؤها. والعين : الفواراة التي تفور من غير عمل. والعين : ما عن يمين القبلة قبلة أهل العراق ، ويقال : نشأت السماء من العين. والعين عين الميزان وهو ألا يسْتُوي ، والعين : عين الدابة والرجل وهو الرجل نفسه ، أو الدابة نفسها ، أو المتع نفسه ،

يقال : لا أقبل منك إلا درهماً بعينه أي لا أقبل بدلاً ، وهو قول العرب : لا أتبع أثراً بعد عين . والعين : عين الجيش الذي ينظر لهم . والعين : عين الركبة؛ وهي النقرة التي عن يمين الرضفة وشمالها ، وهي المشاشة التي على رأس الركبة ، والعين : عين النفس أن يعيّن الرجل ينظر إليه فيصيّب عين . والعين : السحابة التي تنشأ من قبلة أهل العراق . والعين : عين اللصوص . انتهى » .

وفي اللغة الإنجليزية :

لأخذ لفظة Wan ذكر لها (المورد) المعاني التالية : شاحب الوجه ، ضعيف ، كامد ، باهت ، سقيم ، غير مجد أو غير فعال ، وحملت هذه اللفظة المعاني المذكورة بسبب ما طرأ عليها من تطور دلالي لاختلاف استعمالها زمنياً .

فقد ذكر أولمان في (دور الكلمة) - وهو في معرض تبيان ما يعرض للمشتراك من غموض في الدلالة - قال :

وقد ينشأ العارض عندما يكون للكلمة الواحدة معنيان أو أكثر يصلح كل منهما للمواقف والسياقات التي يصلح لها المعنى الآخر . هذه النقطة قد يوضحها خير توضيح تاريخ الصفة الإنجليزية Wan ، ذلك التاريخ الذي أعاده إلى الوجود حديثاً الأستاذ ، منر ، Mennor ، جامعة « ييل » Yale لقد كانت هذه الكلمة حتى نهاية القرن السادس عشر تعني « خافت الضوء أو مظلم » ، وعن طريق التغيير الطبيعي في استعمالاتها اكتسبت معنى ثانوياً هو « دكناه الجروح وزرقتها وتغير لون الوجه بسبب المرض » . وبعد عام ١٣٠٠ ظهر المعنى الحديث لها وهو (شاحب الوجه) . وذلك بطريق الترابط العادي بين المعنيين ، وهذه التواريخ ذات مغزى كبير في هذا الشأن ، إذ أنها تدل على أنه في الفترة ما بين عامي ١٣٠٠ و ١٦٠٠ تقريباً ، كانت في اللغة الإنجليزية صفة واحدة بمعنى « مظلم وشاحب اللون » معاً وتدل أيضاً على أنه قد كانت هناك حتماً مواقف وسياقات صالحة لكلا المعنيين . أما الغموض الذي نتج عن هذه الحالة ، فقد حال دونه التخلص التدريجي من المعنى

الأسبق في الزمن. هذا المثال الذي ذكرناه يعد مثلاً نموذجياً لما يسمى (شحنة فوق الطاقة من المعاني Overload Of Meaning) وهي تسمية مضللة إلى حد ما. ومثال آخر هو لفظة Box فإنها تحمل المعاني التالية : صندوق ، علبة ، مقعد الحوذى<sup>(١)</sup> ، هدية في علبة ، مقصورة في مسرح أو قطار ، زريبة لفرس في اصطبل أو عربة ، كشك ، كوخ ، ورطة : مأزق ، لعنة وبخاصة على الأذن ، شجيرة البقس أو خشبها<sup>(٢)</sup>.

#### ▣ تعريف المشترك :

لكي نتعرّفتعريف المشترك اللغطي الذي نحن الآن بقصد دراسته لابد من أن ننطلق إليه من تقسيم المشترك إلى قسميه المعروفيين : اللغطي والمعنوي ، ثم نعرف المشترك المعنوي ، ومن بعد ننتقل إلى ما ذكره العلماء في تعريف المشترك اللغطي ، ثم ذكر ما توصلنا إليه المقارنة ، والموازنة بين تعريفاته.

قالوا : ينقسم المشترك إلى قسمين : معنوي ولغطي.

والمشترك المعنوي - كما يعرّفه الأستاذ الترتروري في رسالته (المشتراك ودلاته على الأحكام) : « لفظ تعدد معناه دون وضعه ، واتفقت أفراده في ذلك المعنى ». .

ويقول الترتروري في شرح تعريفه هذا : « ومعنى قولنا (اتفقت أفراده في ذلك المعنى ) أي اشتراك أفراده في معناه ». .

(مثال ذلك : (الجسم) فإنه يطلق على السماء والأرض والإنسان وغيرها من الأجسام ، لاشتراكها في معنى الجسمية التي وضع الاسم بازائتها . .

وهذا يعني أن المشترك المعنوي هو ما يصطلح عليه في علم المنطق بـ(الكلّي) ملاحظاً فيه إنطباقه على جزئياته . .

(٢)-أنظر: المورد: مادة: Box .

(١)-الحوذى: سائق العربة.

والكلّي يقسم - منطقياً - باعتبار مستوى إنطباقه على مصاديقه (جزئياته) إلى : متواطئ ومشكّك.

فما تساوت فيه نسبة الإنطباق فهو المتواطئ ، وذلك نحو الإنسان والذهب فإنَّ كلاً من هذين الكللين يصدق على جميع جزئياته بالتساوي دونما تفاوت في إنطباقه عليها.

وإن تفاوت إنطباق الكلّي على جزئياته فهو المشكّك ، وذلك مثل البياض ، فإنَّ نسبة إنطباقه على جزئياته مختلفة شدّة وضعفاً ، ونحوهاً وخفوهاً.

ومن هنا قال اللغويون - تبعاً للمنطقة - ينقسم المشترك المعنوي إلى : متواطئ ومشكّك.

ومن تطبيقات المشترك المعنوي في فقها ما جاء في كتاب (البيع) للسيد الخميني - في معرض تعريف الحق - : «كما لا ينبغي الريب في أنه ماهية واحدة ومعنى وحداني في جميع الموارد ، وليس له في كلّ مورد معنى مغاير للأخر . وبعبارة أخرى : أنه مشترك معنوي بين مصاديقه».

أما المشترك اللفظي - وهو موضوع بحثنا - فقد عرف بأكثر من تعريف ، وأهمها ما يلي :

١ - تعريف الأستاذ الترتروري الذي استخلصه من مجموعة تعاريف أصولية، وهو : «المشترك : هو اللفظ الموضوع لكلّ واحد من معنيين فأكثر بوضع واحد».

٢ - وفي (المزهر) للسيوطى : «وقد حدّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين فأكثر ، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة».

٣ - ويختصر الدكتور أنيس تعريف المشترك اللفظي بكتابه (في اللهجات العربية ) بقوله: - وهو «الكلمات التي رويت لنا متعددة الصورة مختلفة المعنى» . أي أنَّ المشترك اللفظي : هو الكلمة الواحدة التي تعبر - مع محافظتها على

لفظها وأصواتها - عن أكثر من معنى واحد.

وكما ترى ، فإن هذه التعريفات كلّها ترمي إلى مفهوم واحد هو أن المترادف اللغطي : يعني اللفظة الواحدة ( أو الكلمة الواحدة ) التي لها عدة معانٍ تدل على كل معنى من معانيها دلالة حقيقة.

وبهذا نلمس الفرق بين المترادف اللغطي والمترادف المعنوي : هو أن اللفظ في المترادف اللغطي اسم للمعنى ، وفي المترادف المعنوي هو وصف للمعنى .

وفرق بينهما ابن نجيم في كتابه ( فتح الغفار ) باعتبار تعدد الوضع وعدم تعدد ، قال : « الفرق بين المترادف اللغطي والمعنى أن الأول ( يعني اللغطي ) ماتعدد معناه ووضعه ، والثاني ( أي المعنوي ) ما تعدد معناه دون وضعه ». .

ويقارن الدكتور عبد الكريم مجاهد في كتابه ( الدلالة اللغوية عند العرب ) بين المترادف اللغطي عند العرب والمترادف اللغطي عند الغربيين ، ويخلص من مقارنته إلى أن هناك نقطة التقاء بيننا وبينهم ونقطة إفتراق .

وفي الوقت نفسه يلمح إلى المنهج الذي أتبّعه العرب في دراسة المترادف اللغطي ، والمنهج الذي أتبّعه الغربيون ، وموقف اللغويين المحدثين من ذلك ، فيقول (١) ..

« ويبدو أن الغربيين في دراستهم للاشتراك يفضلون بين مصطلحين هما : Polysemy ويعني تعدد المعنى للكلمة ، وهذا أقرب لمعنى المترادف في العربية ». .

والثاني Homonymy هو مجموعة من الكلمات لا علاقة بينها سوى اتفاقها في الصيغة أو الشكل وهو أقرب إلى الجنس النام عندنا .

وعن المصطلح الأول يقول Palmer «قد نطلق على الكلمة الواحدة عدّة معان مختلفة ومتعددة ، فتجد لكلمة Flight في المعجم عدّة معانٍ وهي : المرور عبر الأجواء ، وقّوة الطيران ، ورحلة جوية ، وحدة قوّة جوية ، سلسلة من الخطوات ، الكرة الطائرة وغيرها .

وهو بهذا يتفق مع أولمان Ullmann الذي يستعمل المصطلح نفسه Poly semy للدلالة على الحالات التي تتعدد فيها مدلولات الكلمة » وطبقاً لهذا التحديد فإنه يتفق بحقّ مع ما نطلق عليه في العربية المشترك اللغظي .

أما مصطلح Homonymy فلا خلاف بين بالمر وأولمان على تعريفه فعند الأول : «كلمات عدّة متعددة في شكلها أو صيغتها » ، والثاني يطلق المصطلح على « الكلمات المتعددة المتعددة الصيغة » .. ويبدو أنّ العبرة عندهما هو الاتفاق في النطق وطريقة إخراج الصوت أو أصوات الكلمة حتى لو اختلفت صورة الكتابة ويتبّع ذلك من الأمثلة التي سبقت مثل : See «يرى» Sea «بحر» و Flour «بّحر» وبمعنى دقّيق ، و flower «وردة» . ويضرب ستربنت Sturtevant أمثلة مشابهة تتفق في طريقة نطقها وتختلف صورتها الكتابية نحو : Read «قصبة أو مزمار» و read «يقرأ» . وكذلك Red «أحمر» ، Read فعل ماض بمعنى قرأ «وممّا يعزّز هذا التخريج أنّ أولمان يقول في موضع آخر : «إذا تصادف أن اتفقت كلمتان أو أكثر في أصواتها اتفاقاً تاماً فإنّ مثل هذه الكلمات لا يكون لها معنى البة دون السياق الذي تقع فيه مثل اتفاق الأصوات في حالة الفعل See (يرى) والعبارة «عرش الأسقف» ، والاسم The Sea (البحر) ».

ونستطيع أن نخلص من هذا الأمر إلى أنه عند الغربيين نوعان من الاشتراك Polysemy بالإنجليزية ، وبالفرنسية Polysemie وهي مصطلح من أصل إغريقي مؤلف من Poly بمعنى كثير أو متعدد ، و Semy وتعني المعنى . وهي ما نستطيع أن نطلق عليه دون تجاوز «المشترك اللغظي» . وأما النوع الثاني الذي يندرج تحت

مصطلح Homonymy وقد ترجمه د. بشر في كتاب «دور الكلمة في اللغة» بالمشترك اللغطي أيضاً بناءً على التعريف الوارد عند صاحب الكتاب أولمان. والمصطلح من أصل إغريقي أيضاً يتألف من *Homo* بمعنى ذات أو نفس ، *Onoma* بمعنى لفظ ، والمعنى الحرفي للمصطلح يصبح ذات اللفظ أو نفسه وواضح أنَّ المصطلح ليس فيه إشارة إلى ناحية المعنى وإنما يستفاد منه الناحية الصوتية اللغطية التي تتحدد فيها كلمتان أو أكثر ، ونحن نرى أنَّ ترجمته بالمشترك اللغطي تجاوز عن المعنى المراد عندهم ، بل فيه إخضاع قوي للمصطلح حتى يؤدي ما يؤديه عندنا.

ولعل محل الخلاف بيننا وبينهم قد نشأ من طريقة التناول التي ندرس بها المشترك اللغطي فهم ينطلقون من دراسته من خلال الصورة الصوتية المنطقية ، وليس من خلال الصورة المكتوبة كما هو الشأن عند الدارسين العرب ، الذين درسوا الألفاظ المشتركة من خلال محافظتها على لفظها وأصواتها مكتوبة ومنطقية وهو ما نجده مثلاً عند ابن جني «باب في اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين في الحروف والحركات» ويمثل له بالصدى للدلالة على طائر الثأر والعطش وترجيع الصوت ، وقولهم صدى مال. وهو ما يرفضه الدرس اللغوي الحديث حيث يشترط اللغويون المحدثون في المشترك اللغطي «وحدة الزمان والمكان والنطق والقسم الكلامي وتبسيط المعنيين كلَّ التباين» وهذا ما لم يتزمن به لغويونا فهم لم يدرسوا المشترك في فترة معينة بل تناولوه خلال مساحة زمنية طويلة. وأما البقعة المكانية فهي شاسعة تضم الوطن العربي ، وغني عن القول أنَّهم ساقوا أمثلتهم من التراث المدون ، وطبعاً هذه الدراسة التاريخية كانت السبب في إيراد الكثير من المشترك.

ومما نقدم توضِّح لدينا أنَّ المقصود بالبحث هنا هو المشترك اللغطي ، لأنَّه هو الذي يدخل مفردة من مفردات دلالة الألفاظ.

■ مجال دراسته :

يدرس المشترك اللغطي في علم أصول الفقه ، وفي علم اللغة والفارق بين الدراستين يتمثل - وبوضوح - في منهج البحث ، فهو في أصول الفقه متاثر إلى حد بعيد بالمنهج الفلسفى ، حيث يبدأ الأصوليون فى بحوثهم بمحاولة معرفة إمكانه أو استحالته ، منطلقين بعد ذلك إلى التائج الأخرى التي تقوم على أحد هذين المبدئين.

وتأثر إلى حد غير قليل بهذا المنهج الفلسفى الأصولي اللغويون العرب القدامى حيث خلطوا بين المنهج العقلى (الأصولي) والمنهج النقلى (اللغوى) ، وسوف نلمس هذا عند عرضنا للأدلة ومناقشاتها.

ويقول الدكتور حمودة في كتابه ( دراسة المعنى عند الأصوليين )<sup>(١)</sup> : « وقد حظيت دراسة هذه الظاهرة بعناية اللغويين والأصوليين القدماء على السواء فظهرت لدى اللغويين منذ فترة مبكرة دراسات في العربية تعالج الظاهرة ، مثل كتاب (الأجناس في كلام العرب) لأبي عبد القاسم بن سلام ، وكتاب (الأضداد) للأصمعي ، والتضاد نوع من الاشتراك .

وتتجه عنابة اللغويين - غالباً - إلى سرد الكلمات التي وقع فيها الاشتراك ، وبيان معانيها ، وما إذا كان الاشتراك من قبيل التضاد أم المخالفة وتنافوت هذه الدراسات - فيما بينها - في عدد ما تستقصيه من هذه الكلمات ، وقليلًا ما تعني بتفسير الظاهرة .

وتغلب النزعة العقلية على بعض طوائف الأصوليين في تناولهم للظاهرة ، وهي نزعة نجدها في الدرس الأصولي بين حين وآخر ، وإن كان الاتجاه العام يرفضها

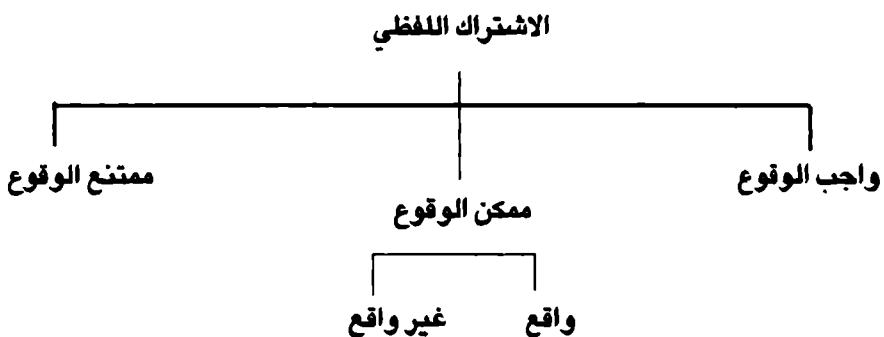
في تناول اللغة، لأنَّه لا مجال للعقل في اللغات».»

والمنهج السليم أن تدرس ظاهرة المشترك اللغظي من خلال واقعها التاريخي والاجتماعي في إطار مقارنة بين اللغات ، وعلى أرضية طبيعة اللغة كلغة حيث قدرة الكلمة ومرادتها على التعبير عن معانٍ متعددة كخواصها الأساسية، أو لأنَّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية مما يلتجئ إلى استخدام الاشتراك اللغظي كما يعلل الأصوليون.

وسيأتي له مزيد بيان عند دراستنا لأدلة الأقوال في المسألة والموازنة بينها.

#### ▣ موقف العقل منه :

أثبتت في ما تقدَّمه أنَّ الأصوليين نهجوا في دراساتهم للمشترك المنهج الفلسفي مبتدئين بتعريف واقعه من خلال تطبيق المبادئ الفلسفية الثلاثة المعروفة: الوجوب والامتناع والإمكان ، حتى تعددت أقوالهم بتنوعها ، ووفق الجدول التالي :



وانطلقاً في معالجتهم لبقية موضوعاته ومفرداته من هذا.  
وهذا - بطبعته - يرجع إلى النظرة العقلية التي نفذ الأصوليون من خلالها إلى

طبيعة المشترك اللغطي مجردًا من واقعه الخارجي ، وإذا مسوا واقعه الخارجي فلأنه يطابق ما انتهوا إليه من خلال هذه النظرة العقلية ، أو لأنّه يخالف فلابد من تأويل هذا الواقع بما يطابقه أو يتلقى معه.

### وجوب وقوعه :

قال الفخر الرازي في (المحصول) : « وأمّا القائلون بالوجوب فقد احتجوا بأمرین :

الأول : أنَّ الألفاظ متناهية ، والمعنى غير متناهية ، والمتاهي إذا وزَّع على غير المتناهي لزم الاشتراك.

وإثنا قلنا : (إنَّ الألفاظ متناهية) لأنَّها مركبة من الحروف المتناهية ، والمركب من المتناهي متناهي.

وإثنا قلنا : (إنَّ المعنى غير متناهية) لأنَّ الأعداد أحد أنواع المعنى ، وهي غير متناهية.

وأمّا أنَّ المتاهي إذا وزَّع على غير المتناهي حصل الاشتراك ، فهو معلوم بالضرورة.

الثاني : أنَّ الألفاظ العامة كـ(الوجود) وـ(الشيء) لابد منها في اللغات .  
ثم قد ثبت أنَّ وجود كلِّ شيء نفس ماهيته ، فيكون كلِّ شيء مخالفًا لوجود الآخر ، فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك «».

وقال في ردّهم : « والجواب عن الأول : - بعد تسليم المقدّمتين الباطلتين - أن نقول : الأمور التي يقصدها المستون بالتسمية متناهية ، فإنّهم لا يشرعون في أن يسمّوا ككلَّ واحد من الأمور التي لا نهاية لها ، فإنَّ ذلك مما لا يخطر ببالهم ، فكيف يقصدون تسميتها ، بل لا يقصدون إلَّا إلى تسمية أمور متناهية ، ويمكن أن

يكون لكلّ واحد منها اسم مفرد.

وأيضاً ، فكلّ واحد من هذه الألفاظ المتناهية ، إن دلّ على معانٍ متناهية ، لم يكن جميع الألفاظ المتناهية دالاً على معانٍ غير متناهية ، لأنَّ المتناهي إذا ضوعف مرات متناهية كان الكلّ متناهياً.

وإن دلّ كلّ واحد منها أو بعضها على معانٍ غير متناهية فالقول به مكابرة.

وعن الثاني : آتانا نسلم أنَّ الألفاظ العامة ضرورية في اللغات.

وإن سلمنا ذلك لا نسلم أنَّ الوجود غير مشترك في المعنى.

وإن سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراك الموجودات بأسرها في حكم واحد سوى الوجود ، وهو المسمى بتلك اللفظة العامة ».«

وخلالصة ما أفاده : أنَّ الناس يضعون الألفاظ للمعنى التي يتعاملون معها ، وهذه المعاني متناهية ، فالألفاظ - على هذا - قادرة على استيعابها كما هو بين بالوجودان.

وأنَّ ما مثلوا به من (الوجود) و (الشيء) هو من نوع المشترك المعنوي ، فالقياس عليه قياس مع الفارق.

#### ■ إستحالتة :

ويريد القائلون بالاستحالة - هنا - إستحالة وقوع المشترك اللغطي في اللغات البشرية ، أي في الواقع الخارجي .

وينقسم هؤلاء القائلون بالاستحالة إلى فريقين :

- فريق يقول بالاستحالة مطلقاً ، أي من غير تفصيل بين مجال وأخر ، فهو مستحبيل الوقع في كل لغات العالم ، ومنها اللغة العربية.

وكذلك في اللغة العربية الاستحالة على نحو الإطلاق ، فلا فرق بين القرآن

الكريم وغيره ، فكما هو مستحيل الواقع في القرآن هو في غيره كذلك . - وفريق آخر يقول باستحالته في كلام الله تعالى فقط ويمثل كلام الله عند المسلمين القرآن الكريم ، منطلقين إلى هذا من مفاهيم عقلية بنيت عليها عقيدة التوحيد .

ومن القائلين باستحالة وقوعه مطلقاً أي في كل اللغات ، وفي اللغة العربية في القرآن وغيره : ابن درستويه النحوي المتوفى سنة ٢٤٧ هـ .

ذهب إلى هذا في كتابه ( شرح فصيح ثعلب ) ، قال : « وإنما اللغة موضوعة للإبارة عن المعاني ، ولو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر ، لما كان ذلك إبارة ، بل تعمية وتغطية .

ولكن قد يجيئ الشيء النادر من هذا العلل ، فيتوهم من لا يعرف العلل أن اللفظ وضع لمعنيين ، والسماع في ذلك صحيح عن العرب ، وإنما يجيئ من لغتين ، أو لحذف واختصار في الكلام حتى اشتبه اللفظان ، وخفى ذلك على السامع فتأوّل فيه الخطأ » .

وابن درستويه - هنا - يعتمد في إحالة المشترك اللفظي على الدليل الذي ذكره الأصوليون ، وهو التعمية والتغطية ، أو الغموض وعدم فهم المعنى المراد للمتكلّم لترددّه بين معنيين أو أكثر .

وبتعبير آخر : أن المتكلّم الذي يستعمل اللفظ المشترك يخلّ بإفهم مقصوده . يقول صاحب الكفاية : « أحواله بعض لاخلاله بالتفهيم المقصود من الوضع ». ويقول السيد المروج في شرحه : « إن الاشتراك ينافي حكمة الوضع ، وهي التفهيم ، وإبراز ما في الصيائر ». .

وذلك لأن الاشتراك يوجب إجمال المعنى المقصود للمتكلّم وعدم دلالة اللفظ عليه ، لأن نسبة الوضع إلى كل من المعنيين أو المعاني على حد سواء ، فتبطل حكمة الوضع .

فمنافاة الاشتراك لحكمه الوضع توجب عدم إمكانه الوقوعي الذي أريد بالاستحالة .

ورد صاحب الكفاية مذهب الاستحالة المذكور بـ « منع الإخلال أولاً ، لامكان الاتكال على القرائن الواضحة .. ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً ، لتعلق الفرض بالأجمال أحياناً ».

وصاحب الكفاية - هنا - ي يريد أن يوضح أن الغموض الذي يأتي من استخدام المشترك اللغطي يمكننا رفعه باستخدام القرينة المعينة للمعنى المراد.

يضاف إليه : أن حكمه الوضع لا تنحصر بالتفهيم ، فقد يكون وضع المشترك لحكمه أخرى تقتضي ذلك ، وهو الاجسال عندما يتطلب الموقف للغموض لغرض معقول ، ويأتي هذا في ما يعرف أدبياً بالتلاءب بالألفاظ ، وهو أسلوب من أساليب الحوار ، يقول أولمان في كتابه ( دور الكلمة في اللغة ) :

« وفي كثير من الأحيان قد يؤخذ ما كان منقصة في التفاهم اللغوي العادي على أنه ميزة فيما لو نظرنا إليه من وجهة نظر مختلفة فاستغلال الغموض كخاصة من خواص الأسلوب يكاد يكون قد يرمي قدم الأدب نفسه ، ولقد كانت للإغريق نظرية دقيقة محكمة في هذه القضايا وأمثالها وكذلك كان لشعراء التراث بادر الأقلheimيين الذين يمثلون أولى مدرسة للشعراء الفنانين في العصور الوسطى الذين كانوا ينظمون أشعارهم باللغة الدارجة . أمّا أكثر صور هذا الغموض سذاجة فهو التلاءب بالألفاظ punning . ويستطيع من شاء أن يستغلّ كلاً من تعدد المعنى Polysemy والمشترك اللغطي homonymy أي في استطاعته أن يتلأعب بالمعاني المختلفة للكلمة الواحدة ، كما يتلأعب بالكلمات المختلفة المتعددة الصيغة ، بالإضافة إلى استغلاله الغموض الذي يلزم ترتيب الكلمات وطراوئق نظمها النحوية ، ويعتمد كثير من الفكاهات والملح التي تجري على ألسنة الناس في الحياة اليومية على هذه المصادر التي تناولتها - كذلك - بحوث ذات مستويات عالية من الدقة فلقد قام الأستاذ و. اميسون W. Embson بتصنيفها وتحليلها في كتابه القيم المستمد (سبعة أنماط للغموض Seven Types or Ambiguity ) ، ولقد كان عصر الملكة

الإليزابيث أزهى عصور استغلال التلاعب بالألفاظ في الأدب الإنجليزي<sup>(١)</sup>. وذهب المعتزلة إلى القول باستحالة وقوع المشترك اللغظي في القرآن الكريم، منطلقين إلى هذا من الاعتقاد بوجوب نفي العبث في أفعال الله تعالى لأنّه منزه عن ذلك.

ويقرّ الفخر الرازي في (المحصول) دليلاً على ذلك فيقول: «واحتاج المانع: بأنّ ذلك اللفظ إما أن يكون المراد منه حصول الفهم أو لا يكون.

والثاني عبث.

والأول لا يخلو إما أن يكون المراد منه حصول الفهم بدون بيان المقصود، أو مع بيانه.

والأول تكليف ما لا يطاق.

والثاني لا يخلو إما أن يكون البيان مذكوراً معه أو لا يكون، فإن كان الأول كان تطويلاً من غير فائدة، وهو سفة وعبث.

(١) - قد تعدّ التورية في البلاغة العربية نمطاً راقياً من أنماط التلاعب بالكلمات على الوجهين اللذين أشار إليهما المؤلف، وهما التلاعب بالمعانى المختلفة للكلمة الواحدة والتلاعب بالكلمات المختلفة المتعددة الصيغة، وقد يكون من النوع الأول ما حدث بين الحاج وأحد خصومه، إذ قال له موعداً: لأجلنك على الأدhem (يريد القيد) فقال الرجل: مثل الأمير يحمل على الأدhem والأشهب (يريد الغرس) فقال الحاج: ويلك إنّه لحديد، فرد الرجل: لأنّ يكون حديداً خيراً من أن يكون بليداً. ومن النوع الثاني نذكر المثالين التاليين:

يساسيدا حاز لطفاً

أنت الحسين ولكن

فيزيد من المشترك اللغظي، إذ قد يكون معناها هنا يزيد بن معاوية وقد يكون معناها يزيد و من هذا القبيل كذلك قوله :

بريق عليه للطرف متى باكي	نظرت إليها والسواك الدارتوى
سناء لأنوار البروق يحاكي	تحدره من فوق در منضد
أيا ليتني قد كنت عود أراك	فقلت وقلبي قد تقطع غيره
وحرك مالي حاجة لسواك	فقالت أما ترضى السواك؟ أجبتها
	فسواك قد يكون معناها «غيرك» أو «السواك» المعروف (المترجم).

وأن كان الثاني أمكن أن لا يصل البيان إلى المكلّف ، فحينئذٍ يبقى الخطاب مجهولاً».

ويقرّره صاحب الكفاية بأنّه يلزم منه «التطويل بلا طائل مع الاتّكال على القرآن ، والاجمال في المقال لو لا الاتّكال عليها ، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى وجلّ شأنه».

ثم يردّه (أعني صاحب الكفاية) بأنّ استعمال المشترك مع القرينة المعينة لا يلزم منه التطويل ، إذ ربّما كان الاتّكال على القرينة لغرض آخر غير تعين مراد المتكلّم.

كما يمنع أن يكون الاجمال عند عدم الاتّكال على القرينة غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلّق به الغرض ، وإنّما وقع المشتبه في كلامه تعالى ، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه ، قال الله تعالى : «فيه آيات محكمات هنّ ألم الكتاب وأخر متشابهات».

ورأيي أن الردّ الأقرب إلى طبيعة الموضوع هو : أن القرآن الكريم استعمل الاشتراك لأنّه موجود في لغة العرب يمارسونه في كلامهم ويفهمون مقصود المتكلّم به في حواراتهم وخطاباتهم.

وشاهد هذا من المشترك القرآني قوله تعالى «والليل إذا عسعس».

فإنّ الفعل (عسعس) مشترك بين الإقبال والإدبار ، والعرب يستعملونه في لغتهم في المعنيين المذكورين ويفهمون مراد المتكلّم بمعونة القرينة.

ففي (البحر المحيط) : «قال الغراء : عسعس الليل وعسعس : إذا لم يبق منه إلا القليل».

وقال الخليل : عسعس الليل : أقبل وأدبر.

قال المبرد : هو من الأضداد.

وقال علقة بن قرط :

حتى إذا الصبح له تنفسا  
وانجاح عنها ليتها وسعسا»  
وفي ( لسان العرب ) : «كان أبو عبيدة يقول : عسوس الليل : أقبل ، وسعس :  
أدبر ، وأنشد :

### مدرعات الليل لما عسوسا

أي أقبل » ، بقرينة ( مدرعات ) أي متخذات من الليل درعاً يتقين بظلمته ولأنه  
مستعمل في لغة العرب مع القرينة لا يعتبر هذا تطويلاً لأن القرينة هنا كالجزء ،  
بسبب إلفة الاستعمال .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء القائلين باستحالة المشترك في القرآن فقط  
يتأنون وجود هذه الألفاظ التي يسمّيها الآخرون بالمشترك ، يتأنّونها بالحقيقة  
والمجاز دفعاً لمحدود نسبه القبح أو العبث إلى الله تعالى .

وقد يلاحظ عليهم : أنه لا يوجد في البين ما يميّز المعنى الحقيقي لللفظ  
المشتراك من غيره من المعاني المجازية المشاركة له .

وعليه : فـأـيـ مـعـنىـ هوـ الحـقـيقـةـ ؟

لا دليل في البين يقوم بدور التميّز بين المعاني وتعيين المعنى الحقيقي من  
بينها .

يضاف إليه : إنهم بهذا التأويل وقعوا في المشكلة التي فروا منها وهي أنَّ  
المجاز - أيضاً - يفتقر إلى القرينة في استعماله ، ألا يعُد هذا تطويلاً بلا طائل على  
رأيهم ، وإذا استعمل من غير قرينة فإنه يؤذى إلى الاجمال أيضاً ، أليس هذا هو  
الإشكال الذي أشكّلوا به على استعمال المشترك ؟؟

▣ امكانه :

يريد الأصوليون بهذا العنوان ما يقابل الاستحالة العقلية ، أي هل يمكن عقلاً

أن يقع المشترك اللفظي في اللغة؟

استدلوا للإمكان بأدلة ، منها :

- ما استدلّ به صاحب المحسوب لإمكان الاشتراك ، وذلك من طريقين ، هما :

أ - إذا كان الواضح للفظ في أكثر من معنى واحداً ، فأقصى ما يؤخذ عليه : أن الاستعمال للفظ المشترك قد يوجب الاجمال والغموض ، وهذا المأخذ غير وارد لأن « المواضعة تابعة لأغراض المتكلّم ، وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة ، كما روي عن أبي بكر رض أنّه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار ، من هو؟ فقال : ( رجل يهدىني السبيل ) ، ولأنّه ربما لا يكون المتكلّم واتقاً بصحّة الشيء على التعين ، إلا أنه يكون واتقاً بصحّة وجود أحدهما لامحالة ، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لشّالاً يكذب ، ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك ، فإنّ أي معنى يصحّ فله أن يقول : إنّه كان مرادي ». .

ب - وإذا كان الواضح متعدداً ، كأنّ تضع قبيلة لفظاً لمعنى وتضع قبيلة أخرى للفظ نفسه لمعنى آخر « ثم يشيع الوضعان ويختفي كونه موضوعاً للمعنيين من جهة القبيلتين » ، فلا يرد الإشكال باستلزم الاشتراك الاجمال لأن الواقع بعد استعمال اللفظ في المعنيين مفهوم ، حيث يستعمل اللفظ في هذا المعنى إثباعاً لقبيلة ، وفي المعنى الآخر إثباعاً للأخرى ، ولا محذور في هذا من حيث الوضع.

#### ■ إمكانه مع عدم وقوعه :

إن القائلين بعدم الواقع هنا قالوا بأنّ ما ظاهره الاشتراك فأنّه - في واقعه - من نوع الحقيقة والمجاز.

قال صاحب المحسوب : ( وأما الواقع فمن الناس من قال : إن كلّ ما يظنّ مشتركاً فهو : إنما أن يكون متواطناً أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ،

كالعين ، فإنه وضع أولاً للجارة المخصوصة ثم نقل إلى الدينار ، لأنَّه في الغرَّة والصفاء كتلك الجارة ، وإلى الشمس لأنَّها في الصفاء والضياء كتلك الجارة ، وإلى الماء لوجود المعنيين فيه.

وعندنا : أنَّ كلَّ ذلك ممكِن ، والأغلب على الظنَّ وقوع المشترك.

والدليل عليه : أنا إذا سمعنا (القرء) لم نفهم أحد المعنيين من غير تعين ، بل يبقى الذهن متربَّداً ، ولو كان اللفظ متواطئاً ، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، لما كان كذلك.

فإن قلت : لم لا يجوز أن يقال : كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، ثم خفي ذلك؟.

قلت : أحکام اللغات لا تنتهي إلى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة ، وما ذكر تموه لا ينفي كونه حقيقة فيهما الآن ، وهو المقصود ، والله أعلم.

#### ﴿ إمكانه مع وقوعه : ﴾

ومن القائلين به صاحب الكفاية ، واستدلَّ له بالنقل والتبارُر وعدم صحة السلب.

ويريد بالنقل : «إنَّ أهل اللغة نقلوا الاشتراك في جملة من الألفاظ ك(القرء) للطهر والحيض ، و(المولى) للسيد والعبد ، و(العين) للباكية والجارية وغيرهما ، و(البيع) و(الشراء) لفعل الموجب والقابل ، إلى غير ذلك من الألفاظ المذكورة في الكتب اللغوية ، وكما يكون نقل اللغويين متبعاً في الألفاظ المتشدة المعاني ، كذلك في الألفاظ المتعددة المعاني»<sup>(١)</sup>.

ويريد بالتبارُر : تبارُر وإنساق المعنيين أو المعاني إلى الذهن من اللفظ عند سماعه أو قراءته ، فإنه يدلُّ على أنَّ اللفظ موضوع لذينك المعنيين أو تلك المعاني.

وبعد صحة السلب : «إنه لا يصح سلب المعنيين أو المعاني عن اللفظ ، فلا يصح أن يقال : الذهب والفضة ليسا بعين ، أو الطهر والحيض ليسا بقرء»<sup>(١)</sup> وهكذا.

والتبادر وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة ، أي إنها تعنيان أنّ اللفظ المشترك يدلّ على معانٍ على نحو الحقيقة ، وهو معنى الاشتراك.

#### ▣ عوامل وقوعه :

ذكر الرازى عاملين لوجود المشترك اللغظي في اللغات ، هما : «السبب الأكثري : هو أن تضع كلّ واحدة من القبيلتين تلك اللفظة لمعنى آخر ، ثمّ يشترك الوضاعن فيحصل الاشتراك».

«والأقلّى : هو أن يضعه واضح واحد لمعنيين ليكون المتكلّم متوكلاً من التكلّم بالجمل ، وقد سبق - في الفصل السالف - أنّ التكلّم بالكلام العجمل من مقاصد العقلاه ومصالحهم».

ومثال الأول ما جاء في (المزهر)<sup>(٢)</sup> : «قال في (الغريب المصنف) : قال أبو زيد : الألفت في كلام قيس : الأحمق ، والألفت في كلام تميم : الأعسر . وقال الأصمسي : السليط عند عامة العرب : الزيت ، وعند أهل اليمن : دهن السمسم ». ومثال الثاني : ما نقله السيوطي في (المزهر) - أيضاً - عن كتاب (الملاحن) لابن دريد .. ومنه :

«قال ابن دريد : تقول : (والله ما سألت فلاناً في حاجة قطّ) ، وال الحاجة : ضرب من الشجر له شوك ، والجمع حاج . و (مارأيته) أي ما ضربت رئته . و (لاكلمته) أي جرحته .

(٢)-المزهر ١/٢٨١.

(١)-م.ن.

و (لا أعلمه) أي ما جعلته أعلم ، أي ما شقت شفته العليا ». .

أما اللغويون المحدثون فقد ذكروا من عوامل وقوع المشترك اللغظي ما يلي:

١- اختلاف اللهجات :

كان العرب قديماً يسمون اللغة لساناً Tongue ولغة Language ، ويسمون اللهجة Dialect لغة.

أما اليوم فيفرق علماء اللغة العرب بينهما حيث يطلقون اللغة على اللسان فقط، ويطلقون على ما كان يعرف قديماً باللغة داخل اللسان كلغة قريش ولغة تحيم Dialect لهجة

ومرَّ أنَّ الأصوليين أشاروا إلى هذا العامل حيث نقلنا قول الرازى ، وأمثلته من كتاب المزهر للسيوطى.

٢- التغير الدلالي :

ويتمثل هذا التغير أكثر ما يتمثل في الحقيقة والمجاز حيث يوضع اللفظ لمعنى ويستعمل فيه على نحو الحقيقة ، ثم يستعمل في معنى آخر على نحو المجاز ، ويشتهر استعماله في المجاز إلى المستوى الذي يستغني فيه عن القرينة ، ويشيع استعماله في المجاز إلى المستوى الذي تنسى معه مجازيته فيتحول إلى حقيقة ، ويتحول إلى حقيقة ، ويتحول معه اللفظ إلى مشترك بينهما.

ومن التغير الدلالي « ما ينتج عن قصد في مصطلحات العلوم ، وفي مصطلحات الشرع ، حيث يكتسب اللفظ في البيئة الخاصة مدلولاً مغايراً عن أصل مدلوله اللغوي وإن كان متصلةً به بسبب . »

بيد أنَّ هذا المدلول الأخير قد يصبح أكثر شيوعاً واستعمالاً ، كما هو ملاحظ في مصطلحات الشرع ، ولذلك سمّاهما الأصوليون بالحقيقة الشرعية »<sup>(١)</sup>.

(١) دراسة المعنى عند الأصوليين ٨٧-٨٨ .

### ٣- التغير الصوتي:

وذلك بأن يتطور الصوت في الكلمة «بحيث يتّحد مع لفظ آخر يختلف عنه في معناه أو مدلوله، أي أن الكلمتين في أصل وضعهما مختلفتان صوتاً ومعنىًّا، وحصل لأحدهما تطور وتغيير في صوتها جعلها تماثل الأخرى في صوتها وتختلف عنها في معناها، فرويَت لنا متحدة الصوت مختلفة المعنى، يقول أولمان: (والاشتراك اللغطي ينشأ عن اتفاق كلمتين مستقلتين أو أكثر في الصيغة اتفاقاً بطريق الصدفة مثل صيغة *Sound* في اللغة الإنجليزية ، وأقل ما تمثل أربع كلمات، فهذه الكلمات الأربع بعد أن اشتقت من أصول مختلفة أخذت تقارب بعضها من بعض في الصيغة حتى اتحدت وتماثلت، فكلمة *Sound* بمعنى ( صحيح البدن ) متطرورة عن الكلمة جرمانية قديمة ، وأمّا بمعنى ( صوت ) فترجع إلى الفرنسية *Son* وحرف ( d ) ما هو إلا تطور متاخر الحدوث.

وتعني ( سبر الغور ) امتداداً للفعل الفرنسي *Sondre*، وقد تعني ( مضيق الماء ) فعن الفرنسية *Sound* التي تحمل المعنى نفسه بالإضافة إلى وجودها في لغات جرمانية قديمة ) ...<sup>(١)</sup>.

« ومن هذا القبيل التشابه الصوتي بين كلمتي *Pen* ( قلم ) ، و *Pin* ( دبوس ) ، أدى إلى الاشتراك اللغطي بينهما على ما يحكيه ستر تفتت في كتابه ( مقدمة في علم اللغة ) ، حيث يقول : ( في الولايات المتحدة *en* أصبحت تلفظ مثل *in* ، ومن جراء ذلك صارت كلمتا *pen* و *pin* مشتركين لفظيين ، حتى أن طالبة في السابعة طلبت من مدرستها أن تعطيها قلماً *pen* ولكنها نطقت الكلمة بلفظ *pin* ( دبوس ) فبحثت لها المدرسة عن دبوس ، وأعطيته إياها ، ولكن الطالبة قالت لمدرستها : إنّها تريد دبوساً يكتب ، ونشأ سوء الفهم ، لأنّ المدرسة تتكلّم بلهجّة تفرق بين *pen* و *pin* ).

(١) - الدلالة اللغوية عند العرب . ١١٩  
وأنظر: دور الكلمة في اللغة . ١٢٧

وهكذا أدى التشابه الصوتي في نطق pen و pin عند الطالبة إلى عدم التفريق بينهما إلا بإضافة الكلمة أخرى «<sup>(١)</sup>».

#### ٤- التشابه في الصورة :

ويأتي هذا عن طريق ما نسميه في لغتنا العربية بـ(التعريب) ، وهو أن تنقل الكلمة من لغة إلى لغة أخرى بلفظها ومعناها ، وفي اللغة المنقول إليها توجد نفس اللفظة إلا أنها تدل على معنى آخر غير المعنى الذي تدل عليه اللفظة في اللغة الأخرى ، وتستعمل اللفظة في المعنيين فيتولد من هذا الاستعمال اشتراك لفظي بينهما.

يقول الدكتور أنيس (في اللهجات العربية) : « وهنا نرى كلمتين متعدتين في الصورة ، مختلفتين في المعنى ، ولكن كلاً منها ينتهي في الأصل إلى لغة مستقلّة.

ومثل هذا النوع من الكلمات نادر وهو ولد المصادفة ، ولكنه قد يولد لنا المشترك اللفظي »<sup>(٢)</sup>.

ومثل له بكلمة ( البرج ) فإنها في اللغة العربية بمعنى الجميل الحسن الوجه ، وفي اللغة اليونانية بمعنى الحصن ، وحين انتقلت هذه الكلمة من اليونانية إلى العربية حملت معها معناها اليوناني فأضافه العرب لمعانٍ كلية ( البرج ) عندهم . وبكلمة race فإنها في اللغة الإنجليزية بمعنى سباق انتقل إليها من الجermany ، وبمعنى جلس انتقل إليها من اللاتينية .

#### ▣ كيف تكتسب الكلمة أكثر من معنى :

يقول أولمان في كتابه ( دور الكلمة في اللغة ) : « هناك طريقتان رئستان

(١)- م. ن، وأنظر : Cu Introduction to Lingultic science : P. 127.

(٢)- ص ١٩٦.

تبعهما الكلمات في اكتساب معانيها المتعددة : - الطريقة الأولى منها يمكن توضيحها بالكلمة الإنجليزية operation (عملية) خير توضيح.

هذه الطريقة تبدأ بمجرد حدوث التغيير في تطبيق الكلمات واستعمالها ، ثم يعقب ذلك شعور المتكلمين بالحاجة إلى الاختصار في المواقف والسياقات التي يكثر فيها تكرار الكلمة تكراراً ملحوظاً . ومن ثم يكتفون باستعمالها وحدها (أي من غير قرينة ) للدلالة على ما يريدون التعبير عنه .

أنه ليس من الضروري - مثلاً - بل لعله ممّا يوجب التندر أن تنسّق وأنت في مستشفى على أن العملية المشار إليها في الحديث عملية جراحية ، وإنّها ليست عملية استراتيجية أو صفة تجارية في سوق الأوراق المالية .

فإذا ما تبلورت الكلمة وتحدد معناها الجديد في البيئة الفنية الخاصة ، كان لابدّ لها في الوقت المناسب من أن توسيع في حدود دائرة اجتماعية الخاصة ، حتى تصبح مقررة ثابتة في الاستعمال اللغوي العام .

- ويقابل هذا الطريق التدريجي البطئ إلى تعدد المعنى طريق آخر قصير يتحقق في الاستعمال المجازي ، فالاستعمال - مثلاً - في نحو Crane وظيفتها إلهاق مدلول جديد بدلول قديم عن طريق العلاقة المباشرة بين المدلولين ، غير أنّ السمات المشتركة فقط هي التي يدركها المتكلّم حين يتمّ الانتقال من المعنى القديم إلى المعنى الجديد والمعتاد أن يعيش المعنى القديم جنباً إلى جنب مع المعنى الجديد . فالطير المسماّ Crane سوف يظلّ يدعى بهذا الاسم ، بالرغم من أنّ اللفظ نفسه قد أطلق على تلك الآلة المعهودة التي تستعمل في رفع الأحمال الثقيلة .

ولقد ظهرت في كثير من اللغات الأوروبية استعارات تشبه مثالنا المذكور . وهذا يدلّ على الانتقال من معنى إلى آخر قد لا يكون ذاتياً أو تلقائياً في جميع

الحالات، وإنما قد يكون راجعاً إلى التأثر بالصور أو النماذج الأجنبية»<sup>(١)</sup>.

#### ▣ التعامل مع المشترك فقهياً:

تكرر أنّ أصول الفقه هو منهج الفقه أي العلم الذي يضمن أمام الفقيه الطرق التي ينفذ منها إلى فهم النص الشرعي وكيفية استفادة الحكم الشرعي منه.

وقد يشتمل النص الشرعي على لفظ مشترك أو ألفاظ مشتركة ، فكيف يتعامل معها الفقيه ليفيد منها الحكم الشرعي؟

لا يختلف موقف الفقيه في تعامله مع المشترك اللغطي عن تعامل الآخرين من أبناء اللغة.

ويتلخص في لزوم اعتماد الفقيه على القرينة المعينة للمعنى المقصود ، فوظيفة الفقيه - هنا - الفحص عن القرينة مقامية أو مقالية.

ولكن على الفقيه أن يفحص عن القرينة أولاً في النصوص الأخرى التي لها علاقة بالنص المشتمل على اللفظ المشترك ، أو في ما يلبس النص من حوادث تاريخية أو ما شاكلها.

يقول الدكتور حمودة : «إذا كان الاشتراك واقعاً في اللغة - كما تبين - وواقعاً في النصوص الشرعية ، فكيف يحدد الأصوليون دلالته؟ بعبارة أخرى : ما حكمه؟

إنّ الألفاظ - عند الأصوليين - ينبغي أن تكون محددة الدلالة ، لأنّ المقصد من التشريع هو العمل بما يدلّ عليه اللفظ ، والمشترك لا يدلّ على أحد معنييه أو معانيه إلا إذا كان مصحوباً بقرينة تبيّنه ، سواء كانت القرينة لفظية أو حالية.

ومن ثمّ فإنّ تحديد أحد المعنيين أو المعاني يتوقف على هذه القرائن»<sup>(٢)</sup>.

ومن أمثلة التعامل مع المشترك فقهياً ما جاء في كتاب - كنز العرفان في فقه

(١) - ص ١١٥-١١٦. (٢) - دراسة المعنى عند الأصوليين ٩٢.

القرآن<sup>(١)</sup>.

- «والدلوك : الزوال ، نصّ عليه الجوهرى ، من الدلك لأنَّ الناظر إليها يدلك عينيه ليدفع شعاعها.

وقيل: الغروب ، وتمسّك بقول الشاعر :

هذا مقام قدمي رباح دبت حتى دلكت براح

و (راح) علم للشمس كقطام وحذام لمرأتين<sup>(٢)</sup>.

والحق: أنَّه لا دلالة فيه على المدعى لاحتمال إرادة زوالها ، وكذا على الرواية الأخرى (غدوة حتى دلكت براح).

وعلى تقدير الدلالة لا ينافي كونه بمعنى الزوال لاحتمال الاشتراك<sup>»</sup>.

- وفي المصدر نفسه<sup>(٣)</sup> : «والحق أنَّ النكاح لغة هو الوطئ ، ويقال على العقد فقيل : مشترك بينهما ، وقيل : حقيقة في الوطئ مجاز في العقد ، وهو أولى إذ المجاز خير من الاشتراك عند الأكثر».

#### ﴿أثر المشترك في اختلاف الفقهاء﴾

لأنَّـ هنا - مثالاً لذلك عدَّة المطلقات واستفادتها من الآية الكريمة «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء».

والمشترك كلمة (قرء) جمع (قرء) وهو مشترك لفظي بين الطهر والجيض.

ودلَّ على أنه مشترك :

#### ١- الاستعمال اللغوي الاجتماعي :

فمن استعمال القرء بمعنى الطهر قول الأعشى :

(١)-كتنز العرفان في فقه القرآن ٦٧/١.

(٢)-و (راح) اسم المتغزل بها ، وكان الشاعر ينظر إلى أثر قدميها حتى دلكت الشمس فلم يستطع رؤية الأثر لدخول الظلام فـ(دلكت)ـ هناـ بمعنى غربت. (٣)-١٣٣/٢.

وفي كلّ عام أنت جاشم غزوة  
تشدّ لأقاصاها عزيز عزانك  
مورثة مالاً وفي الحي رفعة  
لما ضاع فيها من قروع نسانك  
أي لاما ضاع من طهر نسانك لغيتك عنهن فلم تغشهن لشغلك بالغزو فأبدلتك  
من ذلك هذا المال وهذه الرفعة.

وقال ابن منظور في (اللسان) معلقاً عليه: «فالقرءـ هناـ الأطهار لا الحيض،  
لأن النساء إنما يوتين في اطهارهن لا في حيضهن، فإنما ضاع بغيته عنهن  
اطهارهن».».

ومن استعماله بمعنى الحيض قول الآخر :

يسارب ذي صفن على فارض يرى له قراء كفرء الحائض  
يقول : ربّ رجل حاقد راكب على حيوان مسن طعنته فكانت له دم كدم  
الحائض.

وفي الحديث : (دعى الصلاة أيام أقرائك ) أي أيام حيضك.

## ٢- النقل اللغوي المعجمي :

ففي كتاب (الأضداد) لابن الأباري : «والقرءـ حرف من الأضداد ، يقال القرءـ  
للطهر وهو مذهب أهل الحجاز ، والقرءـ للحيض وهو مذهب أهل العراق».ـ  
يعني بالمذهبـ هنا المذهب الفقهي لا اللغوي ، وسيأتيـ

وفي (لسان العرب) : «والقرءـ والقرءـ : العيض والطهر : ضدـ.  
وذلك أن القرءـ الوقت فقد يكون للعيض والطهر».ـ

وفيه أيضاً : «( قال ) أبو عبيد : الإقراء : العيض ، والإقراء : الأطهار ، وقد  
أقرأت المرأة في الأمرين جميعاً ، وأصله من دنو وقت الشيءـ .

قال الشافعي عليه السلام : القرء اسم للوقت ، فلما كان الحيض يجئ وقت ، والطهر يجئ وقت ، جاز أن يكون الاقراء حيضاً وأطهاراً».

وفيه أيضاً : « قال ابن الأثير : قد تكررت هذه اللفظة في الحديث مفردة ومجموعة ، فالمعنى بفتح القاف ، وتجمع على أقراء وقروء :

وهو من الأضداد : يقع على الطهر ، واليه ذهب الشافعي وأهل الحجاز ، ويقع على الحيض ، وإليه ذهب أبو حنيفة وأهل العراق .

والأصل في القرء الوقت المعلوم ، ولذلك وقع على الضدين ، لأنّ لكلّ منهما وقتاً .

وأقرأت المرأة إذا طهرت وإذا حاضت ». .

وفيه أيضاً : « وقال أبو إسحاق النحوي : الذي عندي في حقيقة هذا أنَّ القرء في اللغة الجمع ، وإنْ قولهم : ( قريت الماء في الحوض ) - وإنْ كان قد ألزم الياء - فهو جمعت ، و ( قرأت القرآن ) لفظت به مجموعاً ، و ( القرد يقرى ) أي يجمع ما يأكل في فيه ، فإنَّما القرء اجتماع الدم في الرحم ، وذلك إنَّما يكون في الطهر ». .

والى هنا نكون قد تبيَّنا الآتي :

١ - إنَّ القرء في اللغة الاجتماعية يستعمل في الطهر ويستعمل في الحيض ، ولهذا صار مشتركاً .

٢ - إنَّ أصل القرء في اجتهاد اللغويين: الوقت عند بعضهم ، والجمع عند آخرين . فإذا كان أصله الوقت جاز أن يسمى به الحيض فيقال له قراء لأنَّه يجئ في وقت ، وجاز أن يسمى به الطهر فيقال له قراء لأنَّه يجئ في وقت .

وإذا كان أصله الجمع يتبعَّن أن يكون للطهر لأنَّه في الطهر يجتمع الدم في الرحم ولا يخرج .

ومنشأ الاختلاف بين الفقهاء في المسألة جاء من الآتي :

فمن أخذ من الفقهاء بالرأي القائل إن أصل القرء هو الجمع قال هو للطهر ، فعدة المطلقة تحتسب بالطهر لا بالحيض.

ومن أخذ بالرأي القائل إن أصله الوقت ثبت عنده اشتراكه فلا بد له من أن يفتاش عن القرينة لتعيين المراد منه ، ومن أقوى هذه القرائن الحديث النبوى (دعى الصلاة أيام أقراتك ) لأن على المرأة أن تترك الصلاة أيام حيضها وهو متافق عليه فيكون معنى الأقراء الحيض ، فيحمل في الآية الكريمة على الحيض بقرينة الحديث.

وقد يشكل - هنا - بأن القرء من خلال النقل اللغوى المشير إلى أصله فيه والتدليل على ذلك بالاستعمال اللغوى الاجتماعى أنه مشترك لفظي أيضاً بين معنى الوقت ومعنى الجمع ، فحمله على أحدهما اعتماداً على قول اللغويين لا يثبت أن أصله واحد من المعنين المذكورين لأن قول اللغويين المذكور اجتهاد منهم لمعرفة الأصل في استعماله ، واجتهد اللغويين ليس بحجة إلا مع تبني الفقيه له وذلك لا يتأتى إلا إذا ثبت رأيه بدليل ناهض بالإثبات وأبطل القول الآخر بدليل قادر على الإبطال ، واللغوى فى طريقة اجتهاده يثبت فقط ولا يبطل والمعتمد - هنا - النقل عن العرب فقط.

ولأن النقل يروي الاستعملين معاً فإنه يدل على أنه مشترك لفظي بينهما.

وعليه لابد من التماس قرينة أخرى لتعيين المراد.

## التضاد

تطلق كلمة (الضد) في اللغة العربية على مثل الشيء ونظيره ، كما تطلق على خلافه ومنافيه.

وتطلق في إصطلاح علماء اللغويات على الشيء وخلافه ، وعبروا عن الشيء وخلافه بالضدين.

واستعمال اللفظ الواحد في المعينين المتضادين أو الضدين ظاهرة لغوية عامة، فلم تنفرد بها اللغة العربية.

ومن شواهد عمومها ما ذكره أولمان في كتابه (دور الكلمة في اللغة) وهي:-  
كلمة *altruus* فإنها تستعمل في اللغة اللاتينية للمرتفع والمنخفض.  
كلمة *sacer* تستعمل في اللاتينية أيضاً للمقدس والملعون ، وكذلك هي في اللغة الفرنسية الحديثة.

-كلمة *biassed* تستعمل في اللغة الانجليزية للمقدس والملعون.  
ومن شواهد التضاد في لغتنا العربية :  
كلمة ( القرء ) ، قال الأصمسي : القرء عند أهل الحجاز الطهر ، وعند أهل العراق الحيسن.

وتقديم الحديث فيها مفصلاً في موضوع المشترك اللغطي.  
كلمة ( الجَلْ ) : تستعمل للأمر العظيم والأمر الهين ، يقال : ( قد جلت مصيبيهم ) أي عظمت ، وقال لبيد :

كُلَّ شَيْءٍ مَا خَلَّا الْمَوْتُ جَلَّ  
وَالْفَتَى يَسْعِي وَيَلْهِيَ الْأَمْلُ  
أَيْ هَيْنَ ، وَقَالَ امْرُؤُ الْقَيْسَ حِينَ قُتِلَ أَبُوهُ :  
أَلَا كُلَّ شَيْءٍ سَوَاهُ جَلَّ  
بَقْتُلَ بَنِي أَسْدَ رَبَّهُمْ

أي هين.

-كلمة (أسرَ) ، يقال : (أسررت الحديث ) بمعنى كتمته ، ويقال : (أسررت الحديث ) بمعنى أظهرته ، ومنه قوله تعالى : «**وأسروا النّدامة لَقَارُوا العذاب**» أي أظهروها ، وقول الفرزدق :

فلما رأى الحجاج جرد سيفه  
أسرَ الحروري الذي كان أصمراً  
أي أظهر.

-كلمة (أخفي) ، يقال : (أخفيت الشيء) كتمته ، و(أخفيته) أظهرته ، ومنه قوله تعالى : «**إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا**» أي أظهرها.

-كلمة (مولى) فإنها تطلق على المendum والمنعم له ، وعلى السيد والعبد.

-كلمة (باع) فإنها تستعمل بمعنى اشتري كما تستعمل بمعناها المعروف.

-كلمة (شري) فإنها تستعمل بمعنى باع ، كما تستعمل بمعناها المعروف.

وقد ألف في الأضداد غير واحد من علماء اللغة العرب ، منهم : الأنباري والأصمسي والسجستاني وابن السكري وغيرهم.

والتضاد نوع من الاشتراك اللغطي ، قال السيوطي في (المزهر<sup>(١)</sup>) : «قال الکيا في تعليقه : المشترك يقع على شيئاً ضديناً ، وعلى مختلفين غير ضديناً.

فما يقع على ضديناً كالجون وجلل ، وما يقع على مختلفين غير ضديناً كالعين».

فما قيل في المشترك اللغطي يقال فيه ، أمثال إنكار ابن درستويه فإنه قال في (شرح الفصيح) : «النوء : الارتفاع بمشرفة وتقل ، ومنه قيل للكوكب قد ناء ، إذا

طلع، وزعم قوم من اللغويين أنَّ النَّوءُ السقوط أيضًا، واته من الأضداد، وقد أوضحنا الحجَّةَ عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد»<sup>(١)</sup>.

وحجَّةُ المنكرين - هنا - هي حجَّتهم في إنكار المشترك اللفظي لأنَّ الأضداد من المشترك اللفظي ، فهي ، أيضًا - توقع في اللبس والإبهام ، أو التعمية والتغطية.

قال السيوطي في (المزهر)<sup>(٢)</sup> : « قال أبو بكر بن الأنباري في أول كتابه (الأضداد) : هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة ، فيكون العرف منها مؤديًّا عن معنيين مختلفين ، ويظنُّ أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب أنَّ ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم وكثرة الالتباس في محاوراتهم عند اتصال مخاطباتهم ، فيسألون عن ذلك ، ويحتاجون بأنَّ الاسم مبني على المعنى الذي تحته ، ودالٌ عليه ، وموضع تأويله ، فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يعرف المخاطب أيِّهما أراد المخاطب (أي المتكلِّم) ، وبطل بذلك معنى تعليق الاسم على هذا المسمى ». »

ثم يذكر ابن الأنباري وجوهًا في الجواب أهمُّها : « أنَّ كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ، ويرتبط أوله بأخره ، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه ، فجاز وقوع اللفظة الواحدة على المعاني المتضادتين لأنَّها تقدمها ويأتي بعدها ما يدلُّ على خصوصية أحد المعاني دون الآخر ، فلا يراد بها في حال التكلُّم والإخبار إلا معنى واحد ». »

(٢)-المزهر/١٣٩٧.

(١)-عن المزهر/١٣٩٦-١٣٩٥.

# الباحثون

● مواد البحث الأصولي .....	5
● التأليف الأصولي .....	7
● المقررات الدراسية .....	8
● منهج البحث الأصولي .....	49
● المدارس الأصولية .....	56
● العودة إلى المدرسة النقلية .....	74
● استمرارية المدرسة الأصولية .....	78
● الصراع بين المدرستين .....	79
● التطور في عهد الانصاري .....	83
● محاولات التطوير في المنهج .....	86
● المنهج المقترن .....	87
● التاريخ الأصولي .....	89
● التطور الفكري الأصولي .....	90
● المصطلحات الأصولية .....	90

● المقدمة .....	٩٦
علم أصول الفقه (١) .....	٩٦
● تعريفه .....	٩٦
● موضوعه .....	١٠١
● فائدته .....	١٠٣
● حكم تعلمه .....	١٠٣
● علاقته بالعلوم الأخرى .....	١٠٣
● التمهيد .....	١٠٣
علم اصول الفقه (٢) .....	١١٠
● مصدره .....	١١٠
● بناء العقلاء .....	١١٧
● وظيفته .....	١٢٠
● تصنيف مباحثه .....	١٢٠
□ الباب الأول / مباحث الدليل والحكم .....	١٢١
الدليل .....	١٣٠
أدلة الفقه .....	١٣٥
القرآن الكريم .....	١٣٦
- تسميتها .....	١٣٦

---

١٣٨	- تعريفه ..
١٤١	- حجيتها ..
١٤٣	● الخلاصة ..
١٤٤	- حجية ظواهره ..
١٥٣	- رتبته ..
١٥٤	- السنة ..
١٥٤	- تعريفها ..
١٥٥	- مصدرها ..
١٥٦	- تقسيمها ..
١٥٦	- حجيتها ..
١٥٧	١- القرآن ..
١٥٧	٢- السنة ..
١٥٨	٣- الإجماع ..
١٥٩	٤- العقل ..
١٦٠	● انكار حجية السنة ..
١٦٢	● سنة الصحابة ..
١٧٦	● الفئات غير العادلة من الصحابة ..
١٧٩	● سنة أهل البيت ..

١٧٩	- اهل البيت <small>عليهم السلام</small>
١٨٨	- سنت اهل البيت <small>عليهم السلام</small>
٢٠١	- مشروعية سنت اهل البيت <small>عليهم السلام</small>
٢٠١	- ألفاظ الحديث
٢٠٢	- مستوى الحديث
٢٠٢	- دلالة الحديث
٢٠٣	- نتيجة البحث
٢٠٤	● الاجماع
٢٠٤	● تعريفه وحججته
٢٠٨	● الخلاصة
٢٢٣	● العقل
٢٢٣	- تعريفه
٢٣١	- في اصول الفقه
٢٣٦	- محور البحث
٢٤١	- حجية العقل
٢٤٢	- التطبيق
٢٤٢	- التعليق
٢٤٧	● تقسيمات أدلة الفقه

٢٤٧	- التقسيم الأول
٢٤٧	- التقسيم الثاني
٢٤٨	- التقسيم الثالث
٢٥٠	● القطع
٢٥٠	- تعريفه
٢٥٢	- مشروعيته
٢٥٥	- منشأه
٢٥٦	- تقسيمه
٢٥٧	- مجالاته
٢٥٩	● الظن
٢٥٩	- تعريفه
٢٥٩	- مشروعيته
٢٦٠	- تقسيمه
٢٦٦	● خبر الثقة
٢٦٦	- أهمية البحث
٢٦٦	١ - العلم الضروري (الديهي)
٢٦٧	٢ - العلم غير الضروري
٢٦٧	● تعريف الخبر

٢٦٩	..... شرطه ●
٢٧٠	..... تعريف خبر الواحد ●
٢٧٠	..... تقسيم الخبر ●
٢٧١	..... ١- الخبر المتواتر .....
٢٧١	..... ٢- غير المتواتر .....
٢٧٢	..... دلالة خبر الواحد ●
٢٧٤	..... العدل .....
٢٧٤	..... الثقة .....
٢٧٥	..... وقوع خبر الواحد ●
٢٨٥	..... مشروعيته ●
٢٨٦	..... أدلة المنكرين .....
٢٩١	..... أدلة المثبتين .....
٢٩٤	..... آية النفر .....
٣٠٠	..... آية النبأ .....
٣٠٣	..... - (النبا) .....
٣٠٣	..... - (التبين) .....
٣٠٤	..... - (الجهالة) .....
٣٠٥	..... فقراتها .....

٣٠٧	..... معناها
٣٠٩	..... وجه الاستدلال
٣١٥	● تطور الرأي .....
٣١٧	● مبني الاستنباط .....
٣١٧	● النتائج .....
٣١٨	● ظواهر الألفاظ .....
٣١٨	● تعريف الظهور .....
٣٢١	● دلالة النص .....
٣٢١	● تعريف النص .....
٣٢٦	● دلالة الظاهر .....
٣٣٠	● حجية الظهور .....
٣٣١	- سيرة العقلاه .....
٣٣١	- سيرة المتشرعة .....
٣٣٢	● تشخيص الظهور .....
٣٣٥	● حجية قول اللغوي .....
٣٣٦	● تعريف اللغوي .....
٣٤١	● منهج اللغويين في البحث والتأليف .....
٣٤٢	● حقيقة الوضع .....

٣٥٠	● دلالة المؤول .....
٣٥١	● دلالة المجمل .....
٣٥٩	● تعين مراد المتكلّم .....
٣٦٢	● تتمة تقسيمات أدلة الفقه .....
٣٦٢	● التقسيم الرابع .....
٣٦٩	● لوازم الدليل الشرعي .....
٣٧١	● الاستدلال .....
٣٧٤	● خطوات الاستدلال الأصولي .....
٣٧٥	● الهيكل العام لعلم أصول الفقه .....
٣٧٦	● قاعدة الظهور .....
٣٧٩	● الخلاصة .....
٣٨١	● قاعدة تعارض الخبرين .....
٣٨٣	● قاعدة الاستصحاب .....
٣٨٣	● النتائج .....
٣٨٨	● الحكم .....
٣٩٣	● الحكم الشرعي .....
٣٩٣	● تعريفه .....
٣٩٦	● تقسيماته .....

---

● أقسام الأقسام ..... ٤٠٠
● مفردات الحكم التكليفي ..... ٤٠٢
● تقسيمات الوجوب ..... ٤٠٤
● تقسيم الحرمة ..... ٤٠٧
● مفردات الحكم الوضعي ..... ٤٠٨
□ الباب الثاني / مباحث الدلالة والألفاظ
٤١١ ..... الدلالة
٤١٥ ..... تعريفها
٤١٨ ..... تقسيمها
٤٢٣ ..... دلالة اللفظ
٤٢٣ ..... تعريف اللفظ
٤٢٥ ..... تعريف دلالة اللفظ
٤٢٥ ..... مراتب دلالة اللفظ
٤٣٢ ..... علاقة اللفظ بالمعنى
٤٣٤ ..... رأي سقراط
٤٣٤ ..... رأي ارسطو
٤٣٥ ..... رأي ابن جنبي
٤٣٦ ..... رأي الاصوليين السنة

٤٣٩ .....	- رأي الأصوليين الشيعة .....
٤٤٣ .....	- رأي اللغويين المحدثين .....
٤٤٧ .....	- تقسيم الدلالة اللفظية .....
٤٥٢ .....	<b>التوحد والتعدد في الألفاظ والمعاني</b> .....
٤٥٦ .....	التبابين ..
٤٥٧ .....	الترادف ..
٤٥٧ .....	● تعريفه ..
٤٥٨ .....	● شروطه ..
٤٦٠ .....	● معياره ..
٤٦٠ .....	● انكاره ..
٤٦٢ .....	● سبب وقوعه في اللغة العربية ..
٤٦٥ .....	● فائدته ..
٤٦٧ .....	● التنويع الحديث للترادف ..
٤٦٩ .....	الاشتراك ..
٤٧٢ .....	● تعريف المشترك ..
٤٧٧ .....	● مجال دراسته ..
٤٧٨ .....	● موقف العقل منه ..
٤٧٩ .....	● وجوب وقوعه ..

٤٨٠	● استحالته
٤٨٥	● امكانه
٤٨٦	● امكانه مع عدم وقوعه
٤٨٧	● امكانه مع وقوعه
٤٨٨	● عوامل وقوعه
٤٩١	● كيف تكسب الكلمة ..
٤٩٣	● التعامل مع المشترك فقهياً
٤٩٤	● أثر المشترك في اختلاف الفقهاء
٤٩٨	التضاد

